

AntropoWEBZIN

Číslo 1/2007

ISSN 1801-8807

Vychází třikrát ročně.

V Plzni vydává AntropoWeb
při Katedře Antropologických a historických věd při FF, ZČU v Plzni



AntropoWeb, Katedra antropologických a historických věd
Sedláčkova 15
301 25 Plzeň
www.antropoweb.cz

E - mail: redakce@antropoweb.cz
p.vasat@antropoweb.cz

© AntropoWeb 2009

ESEJ**ROMSKÝ JAZYK NEBO NOVÉ ESPERANTO?**

Antonín FERKO.....1

ODBORNÁ STUDIE**POČÁTKY ČESKÉHO STÁTU**

Michal LUTOVSKÝ.....3

**GLOBÁLNÍ SÍTĚ A MASHUPY LIDÍ, VĚCÍ A DAT: ANTROPOMORFIZACE
TECHNOLOGIE A DEHUMANIZACE LIDÍ**

Denisa KERA9

PODOBY DUCHŮ A PŘEDKŮ V ZÁPADNÍ AFRICE

Josef KANDERT18

VÝZKUMNÁ ZPRÁVA**ZÁVĚREČNÁ ZPRÁVA PROJEKTU „IDENTIFIKACE POTŘEB OBYVATEL
SOCIÁLNĚ VYLOUČENÝCH (ROMSKÝCH) ENKLÁV VE VZTAHU KE
VZDĚLÁVACÍM INSTITUCÍM NA PŘÍKLADU JAZYKA“**

Lenka BUDILOVÁ et. al.....23

RECENZE**ERNESTO DE MARTINO: MAGICKÝ SVĚT**

Darina ZAICOVÁ52

**GIOVANNI SARTORI: PLURALISMUS, MULTIKULTURALISMUS A
PŘÍSTĚHOVALCI**

Martin VRAŠTIL58

ALAIN CORBIN: NA STOPĚ NEZNÁMÉMU

Pavel FELCÁN61

ROZHOVOR**BULHAR JE ADAPTIVNÍ (VLADIMIR PENČEV)**

Michal SVOBODA65

ROMSKÝ JAZYK NEBO NOVÉ ESPERANTO?

Antonín FERKO

Abstract

The article argues the efforts of the Romologist to establish a standard Romany language. The analysis of everyday life (Lebenswelt) of the population/s shows that schooling in standard Romany language would be purposeless and bothering and that the knowledge of the language would in no way lead to a more effective communication among the population/s in question.

Uvedená otázka mě napadla poté, co jsem se bavil s jedním romistou o standardizaci romského jazyka. Ano, každý jazyk se dá „standardizovat“, resp. lze vytvořit (závaznou a institucemi vyučovanou) gramatiku, lexikon, etc. Ale k čemu to vše, když takovým standardizovaným jazykem nebude nikdo mluvit? Takový jazyk je předurčen k zániku.

Co dělají romisté, jakožto jazykovědci a tvůrci romského jazyka? Tvoří gramatiku, upravují lexikon a dá se říci, že tvoří nový jazyk vzešlý z používaných cigánských nářečí okořeněných slovy z různých jazyků a celou kupou slov zcela vymyšlených. Po vytvoření takového jazyka se budou snažit tento jazyk oživit (budou ho vyučovat). Vzniknou tím mluvčí a jazyk přežije. Ale to by nesměla být romština.

Cigáni nikdy nebudou mluvit romsky, ale cigánsky, jak jim velí jejich rodová příslušnost a s ní spojená potřeba manifestace odlišnosti. Cigáni nikdy nebudou chtít, aby jejich dítě, žijící např. v Čechách, mělo povinný jazyk romštinu, protože pro něj bude zbytečná. Jejich slovy? „Nebudeš se učit mluvit tak, jak mluví degeši!“ Kdo se tedy bude učit nový jazyk, romštinu? Budou to hlavně romanticky smýšlející nadšenci romské kultury, která je stejným umělým konstruktem jako romština.

Vše by bylo fajn a hlavně by to nikomu neublížilo, kdyby se romština stala „esperantem“ neboli jazykem nadšenců. Kde je tedy problém? V politice.

Většinová společnost, tak jak je seznamována a informována o Cigánech, si myslí, že Cigáni tvoří jednotnou komunitu, resp. národ, který má své dějiny, své tradice, svůj jazyk etc. Většina hegemonní populace si myslí, že Cigáni jsou jedna velká rodina. To je mylná představa, svou mylností přirovnatelná ke středověké představě, že Země je středem vesmíru.

Tato většina bude mít snahu vyučovat Cigány v jejich „rodném“ jazyce, a to - romsky. Chyba lávky. Cigán nemluví romsky, ale cigánsky, tak jako Olach nemluví a nebude mluvit romsky, ale jen a jen olašsky, s příměsí slov převzatých z prostředí, kde žije.

Vyučováním romského jazyka, resp. vyučováním v romském jazyce tam, kde by na to podle zákonů Cigáni měli i právo, by přineslo jen další pětky v žákovských knížkách cigánských dětí. Pro žáky by to bylo stejné, jako by se vyučovalo v cizím jazyce a ne - jak si myslí většinová společnost - jako by se vyučovalo v jejich mateřtině.

Někdo může namítat, že je to stejné, jako když se žák doma mluvící chodským dialektem ve škole učí český jazyk. Ano, stejné by to bylo, kdyby zde existovaly instituce,

kde bych musel používat romský jazyk. Potom by vyučování romského jazyka bylo logické a obecně žádoucí.

Co by se stalo, kdyby vznikly zájmové, resp. volnočasové instituce, kde by se mohla používat romština? Všichni by mluvili česky, popř. jiným jazykem, a romsky by mluvila jen hrstka nadšenců. Bylo by to stejné, jako kdyby se v obdobných institucích mohlo mluvit v esperantu. Ten, kdo umí esperanto, by si tam možná tu a tam zašel, aby si pohovořil v esperantu, ale podle mě by běžně dál používal svoji mateřštinu nebo jiný jazyk, který by mu umožňoval *efektivnější* komunikaci.

Je tu ještě jeden problém a toho se obávám nejvíc. Tím problémem je, že vzniklá romština by byla povinná, byla by nucená žákům identifikovaným učitelem coby „Romové“. Tito žáci by neměli na výběr: „Přece je to Rom.“ Je to stejné, jako když se na školách vyučuje romština, která ještě není standardizovaná a ještě k tomu jí nikdo nemluví. Vyučuje se, tvoří se jazyk bez nositelů, resp. mluvčích. Co s tím?

Nechme dokončit romisty standardizaci romského jazyka. Bude zde potom nové esperanto, kterým - kdo bude chtít - bude moci mluvit. Nenechme romisty ani jiné občany, aby tento jazyk zavedli do škol jako povinný. Ano, ať je dobrovolný, čistě dobrovolný jako esperanto, ale ať ho nenutí těm, kteří mluví cigánsky, olašsky nebo česky a nechtějí umět romsky, stejně jako nechtějí znát esperanto. Není to jako s angličtinou a jinými standardizovanými jazyky. Ty jsou povinné, protože jsou živé a jejich znalost umožňuje *efektivní* komunikaci. Zato znalost esperanta neumožňuje komunikaci v institucích, ale pouze v klubu příznivců esperanta. Ať si tedy i romisté a příznivci romské „tradiční“ kultury taktéž založí „Klub přátel romské kultury“ a tam nechť se vyučuje romský jazyk.

Já, jako Cigán, opravdu nechci, aby se mé děti ve škole povinně učily romštinu, a to ze dvou hlavních důvodů:

1. Bez institucí, kde takový jazyk budou moci používat, jim to bude k ničemu.
2. K čemu jim bude romština, když budou umět cigánštinu, která splní úlohu sebeidentifikační, resp. manifestační i komunikační (kterou ovšem stejně zdařile obstará i dialekt češtiny)?

POČÁTKY ČESKÉHO STÁTU

PhDr. Michal LUTOVSKÝ
Filozofická fakulta UK Praha

Abstract

This article contains about the beginning of the Czech State. That process is described from the year 895, when the influence of Great Moravia to the Czech dukes definitely finished, to the year 972, when the duke Boleslav I. died.

V 10. století vznikaly první stabilní středověké státy, ve snahách saských králů a císařů lze vysledovat prvopočátky myšlenky o jednotné Evropě. Zatímco většina mocenských útvarů vzniklých v 9. století se ještě v téže věku rozpadla a zanikla, některé státy vytvořené ve století desátém přetrvaly dodnes – jakoby až tehdy dožrála doba pro jejich vznik. A tehdy se zrodil také český stát. Předchozí vývoj připravil vhodnou situaci a první dvě generace historických Přemyslovců (tedy Bořivoj a jeho synové, Svyatopluk a Vratislav) vykonaly velké dílo. Tíha státotvorných rozhodnutí spočinula ale na bedrech knížat třetí generace, na Václavovi a – především – na jeho mladším bratru Boleslavovi.

Na vzniku přemyslovského státu měla svůj neopominutelný podíl většina tehdejších obyvatel Čech, která bojovala i chránila, stavěla hrady, mýtila lesy, orala půdu a vychovávala děti. To vše ale potřebovalo naplnění, ideál, obsah. Čechy nebyly izolovaným ostrůvkem v mocenském vakuu, sousedily s mnohem rozpínavějšími útvary, vůči kterým se musely vymezovat i bránit.

Vynořuje se před námi klasická otázka úlohy jednotlivce v dějinném procesu. Bez práce a snažení oněch tisíců bezejmenných by jeden nezmohl nic – ale v době, o níž budeme mluvit, visela chvílemi budoucnost české země na vlásku a záleželo jen na síle rozhodnutí vládce. Na kroku možná radikálním, krutém, ale nutném. Bez větší nadsázky proto můžeme tvrdit, že faktickým tvůrcem a zakladatelem českého státu byl jeden jediný člověk, muž, který se k moci dostal zločinem z nejděsivějších – bratrovraždou. Boleslav, toho jména na českém knížecím stolci první.

Bratrovražedný útok, zosnovaný mladým kněžicem Boleslavem, se navěky zapsal krvavým písmem do českých dějin. Kain a Ábel, Boleslav a Václav, bratrovrah a jeho oběť. Čím více stoupala v dějinách národa úloha svatého knížete, největšího z patronů země české, tím hlouběji klesal v očích Čechů jeho vrah. Nikdo nemůže omlouvat vraždu sourozence a vina, která lpí na Boleslavovi, je obrovská, ale... Víme vůbec, jak se to všechno událo? Není představa o ukrutném panovníkovi, uplatňujícím podle dávného kronikáře „na místo rozumu vůli“, uměle vytvořeným a po staletí udržovaným mýtem o dobrém Václavovi a zlém Boleslavovi? Svět není černobílý, lidé nejsou jen špatní nebo dobří a řada na první pohled strašlivých událostí má i své nesporně kladné rysy. Nebýt Boleslava I. Ukrutného, kdo ví, kde by dnes „čeleď“ svatého Václava“ vůbec byla a jaké postavení – a zda vůbec – by zaujímal na politické mapě Evropy. Je ale poměrně pravděpodobné, že jejím rodným jazykem by byla němčina.

V roce 895 se česká knížata definitivně vymanila z područí Velké Moravy a dobrovolně se poddala východofranskému králi Arnulfovi. Spolu s jakýmsi knížetem Vitislavem přijel tehdy v čele ostatních českých knížat do bavorského Řezna i další z „předních“ knížat Čechů – Přemyslovec Spytihněv. Od tohoto roku vládl Spytihněv svému knížectví ještě celých dvacet let. Jeho dlouhá vláda (895–915)[1] se v písemných pramenech téměř neodrazila, archeologické bádání ale ukázalo, že právě Spytihněv byl nejpravděpodobnějším tvůrcem nejstaršího státního systému v raně středověkých Čechách, zakladatelem středočeského „státečku“ Přemyslovců.[2]

Za Spytihněvova panování se zhroutil dosavadní politický obraz střední Evropy. Definitivně zmizela z mapy východofranská říše, vpád starých Maďarů smetl politické struktury Velké Moravy. A právě v době prudkých mocenských změn buduje uprostřed Čech svoje panství Spytihněv I. Na okraji území, přímo ovládaného rodem Přemyslovců, staví nové hrady, jako mocné opěrné body k obraně i výbojům – na severu to byl Mělník, na severozápadě Libušín, jihozápad zajišťoval Tetín na Berounce, jihovýchod hrad Lštění nad řekou Sázavou a konečně severovýchod Boleslav, po vzniku Mladé Boleslavi označovaná jako Stará.[3] První skutečné hradby dostává v samém závěru Spytihněvovy vlády i východní závěr hradčanské ostrožny, kde tak vzniká ústřední hrad přemyslovského panství – Praha.[4] Hrady na okraji ovládaného území plnily nejen vojenskou funkci, ale měly i význam politický a ekonomický. Šlo o jakýsi předobraz budoucí hradské soustavy, správního systému, s jehož budováním, tentokrát již na celém českém území, začal o několik desetiletí později Boleslav I. Na některých hradištích sídlili nevládnoucí Přemyslovci, spravující snad svěřený „úděl“, hradiště již tenkrát patrně sloužila jako místa vymáhání berní i jako střediska náboženská.

Přemyslovskou doménu se systémem nově vybudovaných či alespoň přestavěných hraničních hradů namířených proti ostatním českým knížatům převzal jako dědictví v roce 915 Spytihněvův bratr Vratislav I. (915–921). Spytihněv a nejspíše i Vratislav se asi s přímou vládou ve středních Čechách a formální nadvládou nad ostatním českým územím spokojili. Přemyslovci tak byli stále ještě „přední z knížat“, nikoli však jediní. Českou kotlinu sice patrně obýval pouze jediný kmen, politická jednotka konstituovaná kdesi v počátcích slovanského osídlení země, ten však měl množství knížat držících vlastní hrady a postupně – snad ve druhé polovině 9. století – ovládajících území kolem těchto hradů. Vzhledem k tomu, že k roku 845 je franskou analistikou zmiňováno více než 14 knížat[5] a v roce 895 pouze dvě jako nejpřednější, uvažuje se o postupné centralizaci a sílící moci některých knížat nad jinými – jednoznačné doklady však pro toto tvrzení chybí.

Něco málo o vztazích okolních knížat k Přemyslovcům lze snad vytušit z příhody, kterou na sklonku 10. století zaznamenal legendista Kristián. Líčí v ní střet knížete Václava s vládcem hradu Kouřim.[6] Václav v osobním souboji zvítězil, knížete – kterého až mnohem mladší prameny znají jako Radslava – však ponechal ve vládě a nadále se tudíž spokojil jen s formální nadvládou. Většinou se usuzuje, že i Vratislavův syn Václav (921–935) zachovával politiku svých předchůdců.

Za Václavovy vlády se do českých dějin poprvé výrazně zapsal i vztah dvou nejvýznamnějších německých vévodství, Saska a Bavorska, soupeření, které v 10. století ještě několikrát ovlivnilo osudy naší země. V zahraniční orientaci Václavova státu patrně zpočátku převládal vliv bavorský a orientace na tamějšího vévodu Arnulfa. Mladý Přemyslovec nebyl asi zprvu ochoten uznat nadvládu Saska, avšak král Jindřich I. se s tímto stavem smířit nehodlal. Několika válečnými taženími si podmanil severní slovanské sousedy Čech a v roce 929 přitáhl s vojskem ku Praze. Václav se Jindřichovi bez boje poddal; hrstka bojovníků, kterou mohlo postavit (tedy vycvičit, vyzbrojit a hlavně uživit) nevelké středočeské knížectví nemohla saskému vojsku konkurovat.

Po zbytek svého života uznával kníže Václav saskou moc; nepřijal ovšem Čechy v léno, nebyl pouhým poddaným Jindřichovým. Český kníže se na těch šest let, která mu osud po Jindřichově tažení vyměřil, přimkl k saskému králi. Od něj patrně Václav obdržel i vzácnou relikvii, rámě sv. Víta, hlavního patrona Saska. Jindřichův dar může ukazovat i další rozměr česko-saských vztahů; Václav nebyl považován jen za jakéhosi „poddaného“ panovníka bezvýznamného státečku. Byl jedním z Jindřichových vévodů, jeho důležitým politickým partnerem – a právě odtud pramenilo nebezpečí, že Čechy budou rostoucím saským královstvím pohlcný – nikoli jako nepřítel, ale naopak jako spojenci.[7]

Václavova zahraniční politika, především však neukojené mocenské ambice mladšího Boleslava, dovedly oba bratry až k onomu zlomovému a tragickému okamžiku před vraty staroboleslavského kostela. Jak se vlastně události z rána 28. září 935 seběhly, zůstane navždy zamlženo legendárním líčením zločinného úkladu. Každopádně Boleslav uchvátil moc, vypořádal se s odpůrci a usedl na kamenný stolec předků. Změna vnitročeské přemyslovské politiky, která vyústila v přímé ovládnutí celých Čech, mohla pak vést i k silnější a svéprávnější pozici vůči stále se rozmáhající saské moci. Ať již byl ale cíl nového přemyslovského knížete jakýkoli, potřeboval k němu vojsko, skutečnou velkodružinu. Tisíce mužů v brnění, s meči a na koních se mohly na podzim roku 935 zdát nesplnitelným snem. Zatím mělo přemyslovské knížectví k dispozici družinu o několika desítkách profesionálních bojovníků; víc jich středočeský státeček uživit nedokázal. Znamenalo to jediné – nutnost přímo ovládnout území s takovým množstvím obyvatelstva, které by uživilo větší počet bojovníků. Boleslavův první cíl byl tak vlastně dvojitý – velkodružina a celé Čechy. Teprve potom mohl myslet i na další výboje. Počet obyvatel v celých Čechách v době kolem poloviny 11. století bývá odhadován zhruba na půl milionu, což už je množství, které družinné vojsko uživit mohlo.[8]

Boleslav vytčený cíl splnil. Víme, že družinné vojsko přemyslovského státu zcela jistě existovalo již v roce 955, kdy si Boleslav mohl dovolit vyslat tisíc dobře vyzbrojených jízdních bojovníků za hranice Čech, na bitevní pole k Augspurku. A je zřejmé, že takovou armádu mohly vypravit jen celé Čechy. V době, kdy Boleslav uchvátil moc, však přemyslovské panství disponovalo jen malou družinou. Na zmnožení sil však nový kníže moc času neměl a rozhodl se jednat už po osmi měsících. Krále Jindřicha I. ranila na podzim roku 935 mrtvice a až do své smrti nebyl schopen účinně vládnout. Jeho definitivní odchod z tohoto světa o půl roku později, 2. července 936, byl pak signálem ke vzpouře. Boje o nástupnictví říši zcela ochromily – využily toho slovanské kmeny Ratarů i Obodritů, stejně jako Přemyslovec Boleslav.

Hlavní nápor Boleslavových vojenských sil se kolem poloviny roku 936 zaměřil na saského spojence, jakéhosi *vicina subregula*, což samozřejmě není jméno, ale latinské označení, které použil saský kronikář Widukind[9] pro jednoho ze slovanských „kmenových“ knížat, postupně podmaňovaných Přemyslovci. Doslovný překlad spojení *vicinus subregulus* zní „sousední podkrálíček“ – aniž by tím samozřejmě byla jakkoli předjata mocenská hierarchie. I Boleslava někdy saský kronikář označuje někdy jako knížete (*dux*), jindy jako krále (*rex*).

Boleslav nejen, že dobyl a vypálil „subregulův“ hrad, ale navíc se mu ještě předtím podařilo na hlavu porazit saské vojsko vyslané na pomoc nastupujícím saským králem Otou I. Pro naše účely není ani tak podstatná lokalizace podmaněného knížectví (jako jedno z více méně pravděpodobných vysvětlení se jeví severozápadní Čechy), ale sám fakt, že Boleslav začal likvidovat moc okolních knížat – přemyslovská politika se definitivně změnila.

O jiných Boleslavových „vnitropolitických“ akcích kromě dobytí „subregulova“ hradu písemné prameny mlčí – archeologie tu ale jistě „doplnění dějin“ dovoluje – byť ve formě pouhé hypotézy. V průběhu první poloviny 10. století zanikla či alespoň výrazně ztratila na

významu téměř všechna stará kmenová centra, poblíž některých později vyrostla nová, většinou menší hradiště.[10]

Nepřátelství se saským královským domem, zahájené bojem o území „vicina subregula“, trvalo dlouhých čtrnáct let, o průběhu letitého sporu však nevíme téměř nic. Není zřejmé, zda šlo o permanentní otevřený konflikt, či jakési ozbrojené příměří. Na čas mohl získat převahu saský král – někdy po polovině 40. let se Ota I. podle Widukindova líčení chlubil Boleslavovými rukojmími. Konkrétní události konfliktu známe ale pouze dvě; tou první byl boj se „sousedním podkrálíčkem“ v roce 936, tou druhou pak střet pod Novým hradem v roce 950. „Velké dějiny“ zase jednou vstoupily do Čech – a s nimi saský král a pozdější císař Ota I. Kronikář Widukind z Corvey událost zaznamenal následujícími slovy: *Onoho času král táhne do boje proti Boleslavovi, králi Čechů, a když měl být dobyt hrad zvaný Nova, v němž uzavřen byl obležen Boleslavův syn, král rozumným rozhodnutím přerušil bitvu, aby bojovníci při uchvacování kořisti nepřátel neupadli do nějakého nebezpečí. A tak uváživ moc královi a nesčetné množství vojska, Boleslav vyšel z hradu dal přednost podržít se takovému majestátu než utrpět konečnou záhubu a stoje pod praporcí a krále poslouchaje a odpovědi vracaje, zasloužil konečně milosti. Z toho stav se vítězstvím slavný, král se vrací do Saska.*

Nevíme, co a jak se vlastně v červenci roku 950 pod Novým hradem – obvykle kladeným do severozápadních Čech – odehrálo, proč se bojovný český kníže poddal bez boje, proč ani královské vojsko nebojovalo. Nemáme možnost naslouchat oběma stranám konfliktu a saský kronikář nás nenechá na pochybách, kdože byl vítězem.

Důležitým momentem Widukindova líčení je v tomto ohledu podivný důvod, pro který Ota zastavil boj (aby vojsko při rabování „neupadlo do nějakého nebezpečí“) a čekal na Boleslava. Widukind se tímto obratem možná snažil zdůvodnit, proč tak velká výprava vedená samotným králem skončila smírem, proč došlo k jednání bez rozhodného boje, tedy snad (?) k jednání rovnocenných partnerů. Je pravděpodobné, že Boleslav disponoval takovou silou, že byl – alespoň na svém území – schopen čelit říšskému vojsku. Proti Otovu vojsku stály patrně pod Novým hradem tisíce Boleslavových bojovníků, najatých a vyzbrojených díky bohatství z výbojů za severní a východní hranici Čech.

V roce 950 se sice Boleslav Otovi poddal, rozhodně však nelze tvrdit, že český kníže nakonec ustoupil na pozice svého bratra Václava a že čtrnáctileté nepřátelství s říší přineslo české zemi jen válečné útrapy. Václav neměl v roce 929 vojsko, které by se mohlo postavit Jindřichovi I. – Boleslav o 21 let později disponoval silou, která Otu přinutila upustit od ozbrojeného střetu a vést raději politická jednání. A proč volil Boleslav cestu míru? Můžeme předpokládat, že pokud v době latentního nepřátelství s Otovým dvorem dokázal ovládnout českou kotlinu a zahájit výboje mimo českou kotlinu, dovolil mu klid zbraní po roce 950 dovést tuto mohutnou expanzi daleko na severovýchod k rozměrům, které z českého knížete učinily jednoho z nejmnocnějších panovníků střední Evropy.

Ani pro dobu po roce 950 nepředpokládáme, že by Otova říše výrazněji zasahovala do vnitřních poměrů v Čechách. Český kníže se patrně zavázal k odvádění poplatku, který s většími přestávkami plynul k západnímu sousedovi již od dob Karla Velikého.[11] Dalším závazkem mohl být rovněž příslib účasti českého vojska na říšských vojenských výpravách. Boleslavova knížectví se tato povinnost plně dotkla již pět let po událostech pod Novým hradem, kdy bojovníci ve službách českého knížete vytáhli Otovi na pomoc proti vražedné záplavě staromadžarských nájezdníků.[12]

Tisícovka bojovníků vyslaných v roce 955 k Augsburgu do bitvy proti Maďarům nebyla navíc jedinou silou, kterou Boleslav disponoval. Kníže totiž musel ponechat dostatečnou vojenskou sílu doma. Není to pouze úvaha vyplývající z logických důvodů; víme totiž o tom, že zhruba v téže době svedl Boleslav I. další úspěšnou bitvu s Maďary kdesi na

pomezí svého panství, snad na Moravě.[13] Přestože většina českých válečníků našla patrně v bitvě na řece Lechu smrt, ozbrojené síly pražského knížete se vzápětí dokázaly zkonsolidovat. Záhy poté totiž přijal Boleslav s pomocným sborem účast na Otově tažení proti slovanským povstalcům na hranicích Saska.

Po dalších deseti letech dosahovala moc českého vládce až daleko za polský Krakov. Růst Boleslavovy říše, velikost jeho vojska, proslulost Prahy a jejího tržiště, bohatství, z kterého to vše vyrůstalo – všechno se točilo kolem obchodu. A dlužno říci, že šlo o obchod z nejspínavějších. Panství Boleslava I. a tedy i samotné základy českého státu byly postaveny na obchodu s otroky.

Boleslavova země bohatla především z obchodu s otroky, jimiž se stávali hlavně váleční zajatci z Boleslavových výbojů, trh byl však zásoben i z jiných zdrojů. Otroci tvořili nejvýznamnější vývozní artikl slovanských zemí, směřující především na arabské trhy. Z prostředí západoslovanského byli otroci nejčastěji dopravováni na trhy muslimského Španělska či severní Afriky. A právě tržiště v Praze, v metropoli Boleslavovy říše, bylo největším zaalpským centrem obchodu s lidmi.[14]

Ze svědectví podaného židovským obchodníkem a vyslancem kordóbského kalifa Abdarrahmána III. Ibráhimem ibn Jakúbem, který navštívil Prahu patrně kolem roku 965,[15] víme, že Boleslavova moc dosahovala v 60. letech až na Krakovsko („...*Bújisláw – král Frághy, Bújamy a Krakúa...*“).[16] Severovýchodní směr Boleslavovy expanze nebyl náhodný. Metropole Čech byla hlavním obchodním centrem slovanských krajů, „branou do Sclavinie“, Prahou v době Boleslavově procházela jedna z nejdůležitějších evropských obchodních magistrál. Začínala v arabských državách na Pyrenejském poloostrově a vedla přes Francii a jižní Německo do bavorského Řezna. Odtud sice původně sledovala tradiční obchodní směr podél toku Dunaje, staromaďarské nebezpečí ji však odklonilo k severu. Z Řezna tedy pokračovala právě přes Prahu a Krakov až do Kyjeva, kde se napojovala na obchodní proudy do Byzance i vikinských království severu, především však na karavanní stezky vedoucí na chazarská tržiště na dolní Volze a odtud dále až do Číny. Nezměrné bohatství plynoucí z mezinárodního obchodu na této trase přimělo Boleslava, aby se snažil ovládnout co největší úsek cesty a získal tak nad ním kontrolu. V době své největší síly ovládal Boleslav více než tisícikilometrový úsek transevropské magistrály – od Všerubského průsmyku, kudy řezenská stezka ústila do české kotliny, po řeku Bug na hranicích Svjatoslavovy Kyjevské Rusi.

Vstup na pole mezinárodní politiky, stvrzený účastí Boleslavova vojska v bitvě na Lechu a obsazením velkého úseku transevropské magistrály, našel odraz i v dalším z významných počínů Boleslava I. Byl to totiž právě on, kdo v raně středověkých Čechách nechal poprvé razit minci.[17]

V obrovském územním rozsahu Boleslavovy „říše“ bylo sice skryto latentní nebezpečí rozpadu, politika pražského knížete, opřená o jeho autoritu, zanechala však alespoň českou zemi relativně bezpečnou. Přátelské kontakty se dvorem císaře Oty I. byly na sklonku Boleslavovy vlády doplněny o spojenectví s dalším mocným sousedem, polským knížetem Měškem I. Sjednotitel Polska a tvůrce piastovského státu se na zpečetění přátelství oženil s Boleslavovou dcerou Dobravou a patrně jejím prostřednictvím přijal i křest. Česko-polské spojenectví vytvořilo na středoevropské scéně důležitý mocenský prvek; vzájemné vztahy obou mladých států na čas svým významem zastínily i kontakty s říší.

Posledním velkým činem Boleslava I. bylo zajištění církevní samostatnosti Čech v podobě zvýšeného úsilí o založení pražského a moravského biskupství. Kníže se ale ovoce svého snažení nedožil. Zemřel v roce 972, pouhý rok před formálním založením biskupství.

Po smrti Boleslava I. se českým knížetem stal jeho stejnojmenný syn, toho jména na českém trůně druhý.[18] České historické povědomí, formované od 12. století Kosmovou

kronikou, přistoupilo na manipulaci učeného kronikáře a postupně zaměnilo význam, dějinnou roli a velikost otce a syna.[19] V Kosmově pojetí byl Boleslav I. pouze bratrovrah, nezasluhující „*slouti rodným bratrem muže svatého*“, o jehož činech „*nebylo hodno co zaznamenat*“. Boleslav II., „*ušlechtilý fík*“ zrozený „*z bodláčů*“ byl pak podle Kosmy téměř ideálním panovníkem – vítězem nejvítěznějším, milovníkem míru, ochráncem vdov i otcem sirotků; navíc až on měl údajně rozšířit panství Přemyslovců „*až k horám za Krakovem, jež slovou Tatry*“, tedy tam, kam podle hodnověrnějšího soudobého svědectví Ibrahima ibn Jakúba sahalo už za Boleslava I. Kosmas byl v podstatě oficiálním kronikářem rodu, který svoji velikost odvozoval především od zemského patrona a příslušníka vlastní rodiny, svatého Václava. Nemohl proto logicky oslavovat muže, který dal Václava zabít. Zasluby otcovy proto přenesl na syna. Historické bádání se však dnes víceméně shoduje na tom, že především Boleslav I. byl panovníkem, jenž se po mocenské, vojenské i náboženské stránce zasloužil o český stát.[20]

[1] Většina chronologických údajů z první třetiny 10. století je součástí té verze příběhu o zrození přemyslovské moci, kterou považuji za pravděpodobnou – i když jsem si vědom toho, že není jediná. Podrobnou argumentaci i vědecké zdůvodnění jednotlivých časových údajů lze nalézt v díle D. Třeštíka, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin*. Praha 1997.

[2] J. Sláma, *Střední Čechy v raném středověku III*. Praha 1988, s. 71–80.

[3] K uvedeným hradištím podrobně: J. Sláma, *Střední Čechy v raném středověku*; poslední shrnutí s další literaturou: V. Čtverák – M. Lutovský – M. Slabina – L. Smejtek, *Encyklopedie hradišť v Čechách*. Praha 2003.

[4] Např. J. Frolík, *Pražský hrad v raném středověku*. In: *Přemyslovský stát kolem roku 1000*. Praha 2000, s. 101–120.

[5] „*XIII ex ducibus Boemanorum*“ – Anály fuldské k roku 845 (*Magnae Moraviae fontes historici I*, s. 89).

[6] J. Ludvíkovský (ed.), *Kristiánova legenda*. Praha 1978, s. 100–103.

[7] D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 416–418.

[8] J. Žemlička, *Čechy v době knížecí*. Praha 1997, s. 18, 36–37.

[9] K výkladu např. V. Novotný, *České dějiny I/1*. Praha 1912, s. 482–484; D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 435–436.

[10] J. Sláma, *Střední Čechy*, s. 81–82.

[11] D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*. Praha 2001, s. 82–83.

[12] V. Novotný, *České dějiny*, s. 558–562.

[13] V. Novotný, *České dějiny*, s. 562–563.

[14] D. Třeštík, „*Veliké město Slovanů jménem Praha*“. *Státy a otroci ve střední Evropě v 10. století*. In: *Přemyslovský stát kolem roku 1000*. Praha 2000, s. 49–70.

[15] Uvažovat lze jak o letech 961/962, tak 965/966; podrobně D. Třeštík, *Veliké město Slovanů*, s. 67–70.

[16] *Magnae Moraviae fontes historici III*, s. 411.

[17] Z. Petrů, *První české mince*. Praha 1998, s. 31–61.

[18] J. Sláma, *Český kníže Boleslav II*. In: *Přemyslovský stát kolem roku 1000*. Praha, s. 9–26; P. Charvát, *Boleslav II. Sjednotitel českého státu*. Praha 2004.

[19] K tomu naposledy J. Sláma, *Kosmovy záměrné omyly*. In: *Dějiny ve věku nejistot*. Praha 2003, s. 261–267.

[20] M. Lutovský, *Bratrovrah a tvůrce státu. Život a doba knížete Boleslava I*. Druhé doplněné vydání. Praha 2006.

GLOBÁLNÍ SÍTĚ A MASHUPY LIDÍ, VĚCÍ A DAT: ANTROPOMORFIZACE TECHNOLOGIE A DEHUMANIZACE LIDÍ

Denisa KERA Ph.D.
Filozofická fakulta UK Praha

Abstract

*The global nets and the mashups of people, things and data:
anthropomorfization of technology and the dehumanization of
human beings.*

Yes, and my American garage door talks to my Belgian toaster, and they agree I am hungry. Great idea. I think it will take a long time to realize, and that we will go through several generation of enabling technologies before we find ones that are suitable to actually get the job done.

Herbert Van de Sompel

Sociální software, „věk participace“ (název reklamní kampaně společnosti SUN), „lidské sítě“ (název reklamní kampaně společnosti CISCO), internet věcí, které bez ustání komunikují, jako i další teoretické a marketingové koncepty stále častěji polidšťují technologie. Cílem není vytvořit stroje, které myslí jako lidé, ani učinit z lidí stroje, ale umožnit symbiózu, kdy lze myslet a žít spolu se stroji v harmonii a míru a rozvíjet různé lidské hodnoty. Tento podivně samplovaný humanismus technologií doplňuje stejně radikální posthumanismus myslitelů, kteří se zabývají samotným člověkem. Zatímco současné technologie vidí řada teoretiků jako lidské, lidi se zvláštním způsobem dehumanizují například v textech, které se zabývají managementem digitálních identit. Ještě více je to patrné na konceptech „dvounohého terminálu“ a „Me++“ Williama J. Mitchella, „kyborga“ Dony Haraway, „GenRich třídy“ u Lee Silvera, „metačlověka“ Gregory Stocka, „ex-lidí“ Hanse Moravce a v řadě dalších posthumanistických a transhumanistických vizí. Jak popsat tuto situaci, kdy dochází ke stírání rozdílů mezi lidským a mimolidským? Jaký je vztah těchto nových konceptů ke klasické představě sítě u Bruna Latour a dalších teoretiků „sítí-aktérů“ (*actor network theory*), kteří zdůrazňují propojování lidského a „mimo-lidského“ jako základní vlastnost moderního světa? Jak souvisí pojem sítě se současným fenoménem softwarových *mashupů*, které ve velké míře používají aplikace *Google Map* a *Google Earth*? *Mashupy* prosíťovávají nejen lidské a „mimolidské“, ale především malé a velké, lidské a planetární, efemérní a kosmické, čímž se hybridní propojení stává spíše normou než zvláštností. Co jsou vůbec *mashupy* a jak hodnotit toto prosíťování všeho se vším a bez rozdílů? Jak tyto nové modely země v podobě *mashupů Google Map* a *Google Earth* ovlivňují naše chápání společného světa?

V roce 1507 Martin Waldseemüller vytvořil mapu světa s novým kontinentem, který pojmenoval Amerika. Byla to první mapa moderního světa, jak ho známe dnes, a je proto ikonou věku nových zemí, nových technologií a vědy. Reprezentuje konečné vítězství

otevřeného a sekularizovaného vesmíru, který je třeba objevovat a kolonizovat, nad středověkým obrazem hierarchicky uzavřeného světa, v kterém všechno má svoje Bohem dané místo. Pět století po té, v době, kdy se svět stává stále komplexnější a další výpravy a kolonizace vesmíru příliš nákladné, nastupuje nová mapa světa. Fenomén *Google map* a *Google Země*, které umožňují milionům uživatelů podniknout na zeměkouli vlastní textové nebo grafické dobrodružství, umístit sebe, svojí rodinu, nebo alespoň podivný koníček na modelu země, zcela mění vztah toho, co je malé a velké, osobní a veřejné, lokální a globální, lidské a planetární. Právě uživatelé podobných aplikací, které umožňují publikovat, sdílet, organizovat a vzájemně komentovat vlastní příspěvky, videa, fotografie a další audiovizuální materiály, jsou také osobnostmi roku 2006 podle časopisu *Time*. Nová generace webových služeb neboli *web 2.0* aplikací typu *Youtube*, *Google Video*, *Flickr*, *Google Map*, *Metacafe* atd. a jejich propojení a *mashupy* jsou vlastně nástupem osobní kolonizace médií, veřejného prostoru, ale i celé zeměkoule. Renesanční a novověká kolonizace, moderní a postmoderní globalizace se zde mění na pozvolnou mikroglobalizaci, kterou podniká každý osobně po modelech společného světa a stále častěji také v prostředí různých virtuálních světů a her.

Na *mashupech* map lze kombinovat a vizualizovat data z nejrůznějších zdrojů, případně přidávat vlastní obsah. Můžeme zde umístit svoji fotku s profilem a hledat lidi, kteří se chtějí seznámit (<http://www.rateordate.com/speed-dating/>), napsat pomocí satelitních snímků budov v podobě písmen vlastní jméno nebo pozdrav (<http://www.geogreeting.com/>), sledovat kdo je v našem okolí jak nemocný (<http://whoissick.org/sickness/>) a kde hrozí globální pandemie exotického viru (<http://www.healthmap.org/>). Můžeme hodnotit kvalitu vegetariánských restaurací (<http://supervegan.com/restaurants.php>), sledovat v reálném čase nehody, zločiny a terorismus (<http://www.globalincidentmap.com/>), psát si on line deníček či spíše memoáry, v kterých k různým místům přiřadíme osobní zážitky (<http://www.platial.com/>), zaznamenat místa prvních polibků (<http://www.wherihadmyfirstkiss.com/>), sbírat fotky pisoárů nebo jiné obsese (http://urinal.net/google_map.html), sledovat aktuální dopravní zácpy přes *webcamy* (<http://www.naffis.com/dccams/>) nebo místa, kde zrovna letí UFO (<http://www.ufomaps.com/>). Na *mashupech* lze dělat i vážné věci, například sledovat aktuální informace o koncertech vážné hudby (<http://www.myconcertdates.com/map/>) nebo podrobné informace o ekosystému západního pobřeží Spojených států (<http://www.piscoweb.org/research/community/subtidal/sitemap>) atd. či vybrat si další činnost na jedné z 35 000 podobných *mashupů*. Protože jejich počet exponenciálně roste, za krátkou dobu se každá maličkost objeví na těchto plochých modelech světa, na kterých lze propojit cokoli s čímkoli a s kýmkoli.

Představa plochého světa slaví na těchto *mashupech* map nečekaný návrat, i když se původně jednalo o předsudek vůči středověku, který rozšířil francouzský astronom a opožděný romantik, Camille Flammarion. Na známé rytině z roku 1888 zobrazuje temný středověk a jeho údajnou víru v plochý svět, jehož hranice právě objevil misionář a našel bod spojení mezi nebem a zemí. Představa sférického světa byla ovšem v temném středověku nejen známá, ale dokonce rozšířenější než představa plochého světa. Názorně o tom svědčí název, ale hlavně obrázek z významného traktátu Johanneše de Sacrobosco, jinak angličana Johna z Hollywoodu (*Sacro Bosco*), z 13. století *De sphaera mundi*. Plochý svět je paradoxně dominantní spíše v současnosti než kdy byl v minulosti. Bodem spojení nebe a země, satelitního a objektivního pohledu s pozemským a subjektivním zájmem, se dnes jednoduše říká *pin marker*. Právě tímto již slavným symbolem dnešní misionářů na plochem modelu světa vytváří bezpočet sítí, *mashupů* a spojení mezi nejrůznějšími body, ať už místy nebo věcmi či lidmi na zeměkouli a zakouší různé podoby provázanosti jevů.

Jak jsme se dostali od předsudku o plochem světě minulosti k nejpopulárnější metafoře a obrazu dnešního světa? Jak došlo k zploštění světa a otevření prostorů pro nové sítě a vytváření hybridních propojení? Celý posun je pokračováním dramatické změny ve způsobu, jak reprezentujeme a vidíme svět i vesmír, který se změnil v 16. století a následně ovlivnil také pohled na člověka a na společnost. Právě změna reprezentace a nový model světa v 16. století stály u zrodu technologické civilizace a globální společnosti, které vedou až k dnešní *antropomorfizaci technologií* a *dehumanizaci lidí*. Nástup nových map spojených s mořeplavnými objevy a také modelů vesmíru probíhal paralelně s tím, co Bruno Latour nazývá bujením hybridů a nástupem tzv. mimolidských činitelů v 16. století:

Moderní doba se často definuje humanismem, ať už jako zrod člověka nebo zvěstování jeho konce. Tento návyk je ovšem také moderní, protože zůstává asymetrický. Ignoruje totiž paralelní zrod všeho „mimo-lidského“ totiž věcí, objektů a různých nových bestií, a také zvláštní odsunutí Boha na vedlejší kolej (Bruno Latour, 1993, 6).

Procesy antropomorfizace a dehumanizace jsou důsledkem propojování a interakce lidí s mimolidskými činiteli, kterými zabydlujeme svět od 16. století. Různé podoby sítí, které tím vznikají, různé hybridy a *mashupy* pak charakterizují celý novověk, moderní i postmoderní dobu, kdy je stále těžší rozlišit přírodu od kultury a vědu od politiky. To, co v 80. a 90. letech v teorii sítí akterů působí ještě jako metafora, dostává na začátku 21. století a hlavně v případě fenoménů spojených s internetem a novou generací *web 2.0* aplikací doslovnou podobu. Celý proces je tak vyústěním změny ve způsobu nazírání nejen na zemi, ale i na celý vesmír, která souvisí s nástupem sekularizované a na vědě a na technologiích založené civilizaci, ale také s kolonizací a globalizací, které vedou k dnešnímu plochému světu. Alexandre Koyré, významný filozof vědy v 20. století, popisuje tuto změnu v 16. století jako destrukci kosmu, zmizení představy světa jako krásně a přehledně uspořádaného celku, který je konečný, uzavřený a hierarchicky uspořádaný. Nejspíš vlivem mořeplavných objevů se začíná prosazovat představa otevřeného a nekonečného vesmíru bez hierarchie sublunární a nebeské sféry, pozemské proměnlivosti a stálosti nebe. Svět hodnot se odděluje od světa faktů, a na nových mapách a modelech světa již nehledáme znaky božího stvoření, ale nová teritoria. Nové kontinenty a otevřený vesmír prostě čekají na to, že je budeme dále objevovat a kolonizovat. Na nových modelech také dochází k ztrátě jedinečného a privilegovaného postavení člověka v teologicko - kosmickém dramatu stvoření. Najednou je zde až příliš mnoho nových světů, zemí a různých neznámých druhů a lidí, či dokonce podle Giordana Bruna i mimozemšťanů.

Zmizením rozdílu mezi nebeskou a sublunární sférou se otevřel prostor sekularizaci, která v 19. století stírá i rozdíl mezi člověkem a zvířetem v podobě teorie evoluce. Zatímco od 16. století se takto učíme na sebe nahlížet jako na součást přírody a nikoli božího stvoření, od 20. století je naším úkolem uchopit člověka a společnost jako součást neorganické přírody a strojů. Tuto „posthumanistickou“ situaci chápe řada myslitelů jako úpadek nebo katastrofu (Martin Heidegger, Jacques Ellul), pro jiné (Bruno Latour, Isabelle Stengers) je jenom dobou sílících hybridních útvarů a sítí, které se tak intenzivně rozvíjejí od doby mapy Martina Waldseemüllera z roku 1507. Tento rodný list Ameriky totiž zahájil objevování a také dobývání nových světů, které inspirovalo Francise Bacona a jeho představu obnovení věd a většího důrazu na tzv. mechanická umění, které mají navrátit moc člověka nad stvořením. Mořeplavné objevy tímto stojí u zrodu nových modelů světa, ale také u zrodu dnešní vědy a vzniku nových technologií. Metafora dobývání nových světů slouží Francisu Baconovi k stanovení cílů nové vědy, která se oprošťuje od autorit a hledá nové poznatky a vlastně vytváří nové sítě vztahů. Celá „objektifikace“ světa postupně vrcholí v 18. století, kdy mapy zcela ztrácejí nejen kosmologický, ale i estetický vzhled a rozloží se na mřížky a měřítko. Dnešní nové typy map a reprezentace světa ovšem svědčí o novém obratu, můžeme to prozatím

nazvat posthumanistickým obratem a dobou, kdy nestačí přírodu jenom objektifikovat a hledat nová data, ale stále důležitější se jeví ukázat propojení lidí a strojů, společnosti a technologií. Dnešní *mashupy* map svědčí o tom, že je znovu důležité propojit hodnoty a fakta, přírodu s politikou a kdy mapy přestávají být jenom objektivním obrazem světa, ale stávají se místem utopických vizí, efemerních zájmů nebo velkých až apokalyptických příběhů. Znovu na nich nacházíme osobní poznámky a zkušenosti kartografů, jako tomu bylo na barokních mapách, a znovu na nich někteří vyznačují konec světa a oblast monster.

Ploché modely zeměkoule a originální osobní kartografie mashupů hrají významou roli ve snaze popsat stav dnešní civilizace a její další směřování. Například slavný novinář Thomas Friedman popisuje dramatické změny, které se na zemi odehrávají, ve svém bestselleru z roku 2005 s provokativním názvem *Svět je plochý* (Friedman, 2006). Tvrdí v něm, že globalizovaný svět v 21. století umožňuje každému doslova *uploadovat*, zviditelnit přes internet svoji lokální kulturu a ukázat ji celému světu. Probíhá vlastně jakási „zpětná“ globalizace, kdy lze například *streamovat* regionální TV odněkud z Punjabu přes internet do celého světa. Marginální skupiny a hnutí mají prostor oslovit a mluvit na celou planetu. Svět nivelizovaný technologiemi umístil hráče na stejnou rovinu a umožňuje každému přístup na společný trh, a také umožňuje zveřejnit a ukázat celému světu svůj nápad, obsesi nebo prostě zájem. Friedmana zajímají hlavně fenomény tzv. *outsourcingu* a *offshoringu*, což jsou, podle něj, zplošťovače světa (*flatteners*), které díky rychlému internetu a růstu informačních technologií umožňují třeba indickým společnostem nabízet služby bohatým západním zemím. Lidé již nemusí emigrovat za prací, ale mají přístup na globální trh a mohou práci vykonávat ze svého domova někdy až doslova. Nejedná se přitom jenom o vytváření *softwaru* nebo známé příklady indických *call center*. Dnes je již běžné, že v Bangaloru zpracovávají daně americkým zákazníkům nebo vypomáhají americkým lékařům při hodnocení rentgenových snímků či jak to Thomas Friedman zažil na vlastní kůži, že teta Bety v županu ze svého domova někde v Salt Lake City objednává zákazníkům letenky na druhý konec světa. Konvergence těchto faktorů, které ruší prostorové a další rozdíly ve světě, nastala podle Friedmana v roce 2000 čímž vznikl „plochý svět: globální, na webu založená platforma pro nejruznější podoby sdílení vědění a práce nezávisle na čase, místě, geografické vzdálenosti a dokonce i na jazyku.“ (Friedman, 2003, 205)

Misionář na tomto novém plochem světě našel nikoli jeden bod, kde se spojuje země s nebem, ale vytváří bezpočet sítí a tzv. *mashupy* mezi nejruznějšími body, ať už místy nebo hráči na zeměkouli.

Plochý svět 21. století je světem sítí a *mashupů*, v kterém lidé a stroje, nejruznější instituce a věci jsou v neustálém pohybu a tvoří nejruznější konstelace a spojení. Vše je zploštěno a propojeno, takže v extrémním případě nastává i to, co popisuje Herbert van de Sompel a teoretikové tzv. „internetu věcí“ či vizionáři budoucích RFID (<http://cs.wikipedia.org/wiki/RFID>) technologií: „Yes, and my American garage door talks to my Belgian toaster, and they agree I am hungry. Great idea“. Monstrózní hybridní útvary, které charakterizují dnešní svět lze charakterizovat jako různými způsoby „naturalizovanou společnost“ nebo „socializovanou přírodu“. Představa oddělených světů přírody a společnosti, kterými se zabývají oddělené kasty lidí, neodpovídá skutečnosti, kterou řešíme. Stačí si otevřít kterékoli noviny, abychom zjistili, že objektivita a vnější svět nejsou pouze doménou vědců. Problémy, jako je globální oteplování nevyřeší jenom politici nebo jenom vědci či jiná skupina uzavřená ve svém světě. Žijeme ve světě hybridních (tedy kvazi – objektivních) aktérů – sítí, které jsou zároveň reálné jako „příroda“, vyprávěné či symbolické jako „diskurz“ a kolektivní jako „společnost“ (Latour, 1993, 2 – 6). Napětí mezi tím, jak se věci odehrávají v těchto hybridních sítích a jak tuto praxi reprezentujeme v podobě dvou oddělených světů je nebezpečným, i když charakteristickým rysem moderní doby (Latour, 1993, 46 – 49). Latour

se snaží ukázat, že mezi přírodou a společností neexistuje žádná jasná hranice, ale neustálý proces vzájemného působení, který je tím silnější, čím více se toto rozdělení (moderní „konstituci“) snažíme uchovat a zdůrazňovat. Koncept komplexních sítí - aktérů řeší tuto situaci a ukazuje, že odmítnutím tohoto rozdělení nemusíme nutně skončit jako konstruktivisté nebo realisté.

Noví kartografové posthumanistického světa na modelech ploché země neustále monitorují, sdílí a anotují nejrůznější data, čímž vytvářejí stále nové sítě. Jsou tyto mashupy a obrazy světa ikonami nové kosmologie, která vede k další destrukci kosmu? Znamenají návrat člověka do centra zájmu a jakýsi obnovený či spíše samplovaný humanismus? K čemu vede prosíťování a spojování malého a velkého, lidského a efemérního s kosmickým? Je toto prosíťování všechno se vším a bez rozdílů znakem úplné relativizace, která půjde mnohem dál než středověká ztráta rozdílu mezi nebem a zemí, nebo zvítězí nová podoba uzavřeného světa, který má jasný účel a cíl? Zatímco dřívější modely zcela změnily vztah člověka a boha, tyto nové modely nivelizují vztah toho, co je malé a velké, osobní a veřejné, lokální a globální, lidské a planetární. Renesanční a novověká kolonizace, moderní a postmoderní globalizace tímto ustupují mikroglobalizaci, kterou podniká každý osobně po modelech společného světa. K slovu se dostávají hodnoty, nahodilé zájmy, efemerní data a mapy se jednoduše znovu stávají divadlem světa, jak zněl také název dalšího slavného atlasu Ortelia z roku 1570 *Theatrum Orbis Terrarum*.

Zatímco pojem sítě jen popisuje postupnou antropomorfizaci technologie a dehumanizaci lidí, pojem mashupu aktivně podporuje určité podoby sítí, je vlastně nástrojem experimentování s různými podobami sítí. Tento rozdíl mezi sítí a mashupem kopíruje vývoj v samotné teorii sítí aktérů směrem k Latourově pozdějšímu konceptu kosmopolitiky. Původní Latourova teorie sítí-aktérů měla za cíl hlavně deskripci sítí, které se ustanovují mezi společností a přírodou. Změny ve společnosti, ve vědě i v technologii jsou vlastně výsledkem interakce hybridních činitelů vytvářejících různé podoby heterogenních sítí. Nemůžeme se na ně dívat jako na již hotové a stabilní objekty, pro které stačí jen vymyslet správný způsob reprezentace, ale jako na emergentní procesy. Jak názorně ukazuje problém ozonové díry, AIDS nebo jiné současné fenomény, jen ztěží dnes oddělit otázky vědeckých faktů a poznatků od politického rozhodnutí nebo sociálního klimatu. Paradigma sítě nabízí vhodný způsob, jak zachytit komplexní vztahy mezi těmito heterogenními činiteli, protože sítě jsou zároveň vědeckým faktem, sociálním celkem i pojmovou konstrukcí. Právě pojem sítě činitelů - aktérů (actors, actants) slouží k tomu spojit paradigmata „faktu“, „sociálních vztahů“ a „textu“. Vědecký a společenský vývoj je podle této představy vytvářením nových sítí vztahů mezi nejrůznějšími, starými a novými činiteli. Spolupůsobení a vytváření podobných sítí je umožněné díky symetrii mezi lidskými a mimolidskými činiteli. Latour odmítá připsat aktivitu pouze lidským činitelům a snaží se překonat antropocentrismus i reduktivní výklady, které převádějí komplexní fenomény buď na sociální jevy, objektivní skutečnost nebo hru textů. Z této perspektivy je moderní věda úspěšná nikoli tím, že se narozdíl od všech disciplín konečně dopracovala k objektivním poznatkům, ale proto, že dovede mobilizovat velký počet nových činitelů, spojovat je a vytvářet rozsáhlé (technologické, materiální, diskurzivní a zároveň sociální) sítě.

Koncem 90. let ovšem dochází k dalšímu posunu ANT v pracích Bruna Latoura (1999, 2004), který doplnil deskriptivní základ ANT o více normativní chápání tzv. politické ekologie, kosmopolitiky a experimentální metafyziky. Vlastně bychom tento vývoj mohli shrnout jako vývoj od deskripce k normativitě, od sítí k hybridním kolektivům, od ryzí metodologie k pokusu formulovat doporučení, která řeší problematiku vztahu lidí a ostatních činitelů jako politický program hlásající hodnotu hybridních kolektivů. Právě tomuto účelu mashupy a nové modely světa dobře slouží. Ideální společnost vědy původních sociologů

vědy se tak díky pozdější ANT stává „vědou o ideální společnosti“ jako vytváření nové politiky a definování vztahů mezi všemi lidskými a mimolidskými činiteli (Konopásek, 2001). Původním záměrem ANT bylo popsat složité sítě činitelů a změnit tím nejen pohled na to, co je objektivní, ale i na to, co je sociální. Vědecký fakt ozonové díry je skoro nemyslitelný bez vazeb na politická a sociální „fakta“ (Latour, 1993). Objev bakterií u Pasteura zapadá a podporuje politické klima národnostního státu, který klade větší důraz na zdravé místo spasených občanů, jako tomu bylo předtím ve středověku (Latour, 1988). Tyto politické aspekty vědy Latour opakovaně ztotožňuje se schopností vědy generovat a zastupovat (reprezentovat) nové síly moci. Dynamická a hybridní povaha vnější objektivní reality se vždy spojuje a interaguje se sociálními činiteli. Proto je sociální prostor materiálně heterogenní. Různí noví činitelé ovlivňují a často mění sociální vztahy nebo naopak sociální klima umožní, že se určitému mimolidskému činiteli daří „líp“ a získává větší pozornost. Společnost, do které vstupuje vakuum, bakterie nebo třeba i kódy, je vždy kolektivem lidí a mimolidských činitelů, ve kterém již není možné odlišit politické a sociální otázky od otázek vědeckých a technologických. Dnešní svět pak neustále splétá nové a nesourodé sítě činitelů, které se zbytečně snažíme rozlišit místo toho, abychom se soustředili na „proliferaci hybridů“, jak Latour nazývá vstup nových činitelů a splétání těchto sítí (Latour, 1993, kapitola 1.1).

Diskuse se tímto obrací od pojmu „sítě“ k pojmu a k možnostem tzv. „nové Konstituce“ mezi lidmi a mimolidskými činiteli (Latour, 2004). Konstituce má být výrazem heterogenní povahy činitelů spojených sítěmi vzájemných vztahů. Normativní koncept konstituce spolu s dalšími koncepty politické ekologie, experimentální antropologie a kosmopolitiky rozšiřují původní ANT do podoby manifestu (Latour, 2004). Zatímco ANT pouze sleduje činitele, jejich interakce a nové sítě, které tím vznikají, tyto pozdější koncepty přímo hledají návod, jak spolu vytvářet nová společenství s mimolidskými činiteli. Místo reprezentace přírody, jejímž výsledkem jsou objektivní fakta a popis přírodních zákonů, či reprezentace společnosti, je cílem ANT organizovat svět jako měnící se kolektiv a rozšířit záběr politické debaty o mimolidské činitele, s kterými sdílíme společnou historii i budoucnost (Latour, 2004, kapitola 6). Pojem kolektivu původně použil Michel Serres (1982), aby se vyhnul jak jednoznačně sociálním konotacím pojmu společnosti, tak matematickým konotacím pojmu systému. Kolektiv je vlastně obojí. Je to „parlament věcí“ (Latour, 1993) jehož nová Konstituce upravuje vztahy lidských a mimolidským činitelům tak, aby zahrnovaly celý vesmír. Zásadní roli ve stále se měnících kolektivech proto hrají hybridní činitelé nebo kvazi-objekty, které zároveň patří do více „světů“ a dovedou sladovat různé zájmy. Kosmopolitický svět, který zatím živelně vzniká, ještě stále hledá konstituci a pravidla pro působení těchto hybridních činitelů a sítí.

Ve svém pozdním díle *Politika přírody (Politics of Nature)* Bruno Latour řeší normativní ideál společnosti spojující vědu a politiku, lidské a mimolidské činitele, a věnuje velkou pozornost otázce komunikace s mimolidskými činiteli (Latour, 2004, II. kapitola). Komunikace a interakce jsou nutným předpokladem každého kolektivu, a pro hybridní kolektiv, který se bude neustále měnit a rozšiřovat, je řada otevřených otázek týkajících se komunikace: Na základě čeho uznat „občanství“ v kosmopolitickém světě? Jak si lidé a mimolidské entity vyměňují vlastnosti v sítích-kolektivech? Jak spolu mluví? Jak vytvářejí společné identity nebo formulují společné zájmy? Podle Latoura věci nejsou nikdy němé a pasivní, ale dávají nám vědět o své přítomnosti a vlastnostech nejrozličnějšími způsoby, ať už jsou to přírodní zákony nebo stále větší důležitosti různých nebiologických entit a artefaktů v našem každodenním životě: „Mute, they nevertheless had the capacity to speak by themselves; amoral, they nevertheless dictated the most important of moralities to humans, the one that forces us to bow to the undeniable evidence of matters of fact; external to all

human enterprise, they were nevertheless merged the least difficulty, through the intermediary of laboratories and industry, into daily life..." (Latour, 2004, 62).

Mimolidské entity jednoduše „mluví“ jiným jazykem než my, a pokaždé, když dojde ke shodě nebo k úspěšnému překladu máme tendenci to vidět tak, že fakta „promluvila“ ve prospěch určité teorie místo toho, abychom to viděli jako úspěšný příklad výměny, interakce, překladu a vzniku nové sítě. Latour proto chápe vědecké metody a nástroje jako svého druhu hlasové protézy mimolidských činitelů (*speech prostheses*), a potíže při komunikaci mezi lidskými a mimolidskými činiteli neváhá označit za poruchy řeči či korektněji překážky řeči (*speech impedimenta*) (Latour, 2004, 82 – 87). Tyto protézy mají podobnou funkci i problémy jako kterýkoli „mluvčí“ (*spokesperson*), který může, ale nemusí přesně interpretovat a vyjadřovat názory druhého. Věda je proto neustálým hledáním lepších „mluvčích“ a instrumentů, které dají hlas novým činitelům. Bádat nad něčím vlastně znamená dávat dané věci hlas a schopnost promluvit: „Each discipline can define itself as a complex mechanism for giving worlds the capacity to write or to speak, as a general way of making mute entities literate.“ (Latour, 2004, 66). V tomto smyslu můžeme *mashupy* chápat jako tyto protézy, stroje na překládání a zakoušení nových sítí propojení a nových podob kosmopolitiky.

Otázky správné reprezentace vnější reality měly přitom vždy blízko k otázkám politické reprezentace. Svědčí o tom hlavně vědecké spory a kontraverze, ve kterých se nemůžeme domluvit na tom, co fakta „říkají“ a hledáme stále lepší způsoby delegování „moci“ a „názorů“ faktů. Latoura zajímá tento prostor mezi jistotou toho, kdy „mluvím já“ a kdy „mluví fakta“, mezi konstruktivistickým a realistickým pohledem na vnější svět i sociální fenomény. Tento prostor „nejistoty“ bychom měli co nejvíce zviditelnit, protože v něm se odehrává většina našich důležitých rozhodnutí a v něm se utváří nové podoby kolektivů lidských a mimolidských činitelů. Nikdy si nemůžeme být úplně jisti tím, že správně reprezentujeme to, co je mimo nás, ani dokonce naše zájmy. Dynamická povaha vnějšího světa nám nedovoluje získat tento druh jistoty. Nejvíce, o co se můžeme snažit, je hledat jazyky a překlady, které nabídnou co nejlepší „artikulaci“, překonají „překážky řeči“ a umožní co nejširší skupině lidských a mimolidských činitelů vytvořit společný svět a kolektiv:

To designate what becomes of the collective considered as an association of humans and nonhuman defined by longer list of elementary actions called propositions, we are going to use the lovely word “articulation“... We shall say of a collective that it is more or less articulated, in every sense of the word: that it “speaks“ more, that it is subtler and more astute, that it includes more articles, discreet units, or concerned parties, that it mixes them together with greater degrees of freedom, that it deploys longer list of actions. (Latour, 2004, 86)

Teorie sítí - aktérů se touto vizí kolektivů různých činitelů stala nejvlivnější a možná nejradikálnější posthumanistickou filozofií, která dovede spojit do jednoho celku otázky technologického i společenského vývoje. Základem této vize je heterogenní síť a symetrie mezi lidskými a mimolidským činiteli, jejich dynamika a schopnost autopoieze. Tato představa aktivního světa mimolidských činitelů má překvapivé politicko-biologické konotace hledání symbiózy a společných zájmů v „kosmopolitických“ vizích Bruna Latoura (2004). Mezi mimolidskými činiteli, které jsou zodpovědné za tyto nové podoby kolektivů, má dnes prominentní místo právě *software*, *vizualizace* a *mashupy*, v kterých experimentujeme a upravujeme vztahy mezi různými entitami. Síť ANT nebo síť, které tvoří dnešní software nereprezentují vnější skutečnost ani nejsou společensky sdílenými nástroji komunikace, ale prostředkem nové a intenzivní podoby interakce s vnější mimolidskou realitou. Žádný jiný činitel kromě softwaru nedosahuje takové míry „artikulace“ a překládání, které přinášejí stále radikálnější podoby propojení a symbiózy.

Dnešní programovací jazyky, které umožnily tyto *mashupy* a další aplikace, nejen zrychlují vytváření hybridů spojujících přírodu, stroje a lidi, ale také doslova naplňují metaforu sítě v případě internetu. Skupiny uživatelů a počítačů, kteří se na síti účastní společné hry nebo si vyměňují soubory, informace apod., posouvají hranice symbiózy a kolektivu. Podobné sítě nejen mění představu o organizování a skupinách zapojením virtuálních postav, skutečných lidí, a dalších složek hardwaru a softwaru, ale přináší také nové modely ekonomického a dalšího chování. Investování reálných peněz do herního majetku nebo nelegální a snadné kopírování hudby a filmů mění představy o vlastnictví, ale i další aspekty ekonomických a sociálních vztahů. Podobné sítě lidí a počítačů rozšiřují možnosti kolektivní inteligence a rozhodování a nabízejí úspěšné modely pro Latourem hledanou kosmopolitiku (2004). V případě *web 2.0 a mashupů* tak máme jedinečnou možnost pozorovat rozvoj hybridních kolektivů v reálném čase. Díky možnostem softwaru vytvářet sítě, jako je internet, vznikají stále komplexnější a hybridnější útvary – kolektivy spojující lidi, stroje a další nové činitele, ať už jsou to města nebo celý globalizovaný svět.

Původně vědecká snaha vytvořit jazyk, který „dá hlas“ novým věcem ve vnějším světě a popíše jejich aktivitu, dnes kulminuje díky možnostem softwarů změnit tento hlas na neustálý dialog. Poprvé zde máme jazyk, kterým komunikujeme s mimolidskými činiteli a dovedeme se s nimi domluvit tak, že vytváříme úspěšné podoby společných kolektivů, života a evoluce. Ať už jsou to *mashupy*, virtuální světy počítačových her, život vzniklý algoritmy a umělou evolucí, ale i genetické manipulace, všechny tyto zázraky moderní vědy a technologie, mají společnou bázi počítačových kódů, které umožňují rychlá a úspěšná spojení nejrůznějších činitelů. Kódy se tím staly univerzálním nástrojem komunikace a interakce, který ruší staré rozdíly mezi kulturou a přírodou, společností a vnějším světem, neorganickým a organickým životem. Díky jejich performativním vlastnostem objevujeme svět jako hybridní a dynamické pole neustálých interakcí všech činitelů, kterého se můžeme účastnit v mnohem větší míře než kdykoli předtím a vytvářet různé kolektivy. Máme se ovšem obávat evoluce, která odsune lidi do pozadí, nebo máme chápat tento vývoj jako nalezení nové společnosti, která se obejde bez předsudků antropocentrismu?

Použitá literatura:

FRIEDMAN, Thomas. The world is flat. London : Penguin, 2006. ISBN: 0-141-02272-8.

HARAWAY, Donna. A Cyborg Manifesto : Science, Technology and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century. In HARAWAY, Donna (ed.). Simians, Cyborgs and Women : the Reinvention of Nature. London : Free Association Books, 1991, s. 149-181. ISBN 0-415-90387-4.

KONOPÁSEK, Zdeněk. Sociologie jako power play. Časopis Vhled [online]. 2001, roč. 1, č. 1 [cit. 2007-03-20]. Dostupný z WWW: .

KOYRE, Alexander. Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru. Praha : Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-586-0

LATOUR, Bruno. The Pasteurization of France. Cambridge : Harvard University, 1988. ISBN 0-674-65760-8.

LATOUR, Bruno. We Have Never Been Modern. Cambridge : Harvard University, 1993. ISBN 0-674-94839-4.

LATOUR, Bruno. Aramis, or the Love of Technology. Cambridge : Harvard University, 1996. ISBN 0-674-04323-5.

LATOUR, Bruno. Pandoras Hope : Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge : Harvard University, 1999. ISBN 0-674-65336-X.

LATOUR, Bruno. Politics of Nature : How to bring the Sciences into Democracy. Přel. Catherine Porter. Cambridge : Harvard University, 2004. ISBN 0-674-01347-6.

MITCHELL, W. J. Me++ : The Cyborg Self and the Networked City. Cambridge : MIT, 2004. ISBN 0-262-63313-2.

MORAVEC, Hans. Robot: Mere Machine to Transcendent Mind. New York : Oxford University Press, 1999. ISBN 0-19-511630-5.

SILVER, Lee. Remaking Eden: How Genetic Engineering and Cloning Will Transform the American Family. Avon Books : New York, 1997. ISBN 0-380-97494-0.

SERRES, Michel. The Parasite. Baltimore : Johns Hopkins University, 1982. ISBN 0-8018-2456-7.

Herbert Van de Sompel interview. OCLC Newsletter, July 2003. [cit. 2007-03-20]. Dostupný z WWW: .

STOCK, Gregory. Metaman: The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism. 1993. New York : Simon & Schuster, 1993. ISBN 0-671-70723-X.

PODOBY DUCHŮ A PŘEDKŮ V ZÁPADNÍ AFRICE

Prof. PhDr. Josef KANDERT CSc
Filozofická sociálních věd UK Praha

Abstract

The main theme of that essay is animism and its examples in the western Africa. The essay explains also the main differences between spirits and souls and describes their forms in the western Africa.

Téma dnešní přednášky úzce souvisí s teorií animismu, což je badatelský termín pro soubor představ, které jsou založeny na názoru, že důležitými bytostmi v našem světě a ve vesmíru jsou duchové a duše. Jsou to bytosti vzájemně rovnocenné – z duší se mohou, na základě jejich vlastního rozhodnutí, stát duchové a naopak z duchů, ze stejného důvodu = na základě vlastního rozhodnutí, se mohou stát duše. Rozdíl mezi duchem a duší spočívá v tom, že duše potřebuje ke své existenci na zemi SCHRÁNKU, zatímco duch může existovat na zemi ve své vlastní podobě (tu ovšem neznáme) a beze schránky. Schránkou je jakýkoliv hmotný předmět, který my lidé registrujeme – naše vlastní těla, nábytek, nádobí, zvířata, jídla, stromy, kameny atd. Duše i duchové jsou nesmrtelní, naopak schránky jsou smrtelné anebo zničitelné – tedy podléhají zániku. Duše obývají své schránky po určitou dobu, která je dána charakterem schránky; v každé schránce může být jen jedna duše. Pokud do schránky vstoupí duch a přitom je obydlena duší, vede to k nejrůznějším zdravotním potížím té schránky. Jak již bylo řečeno duše mají nejen lidé, ale také zvířata, rostliny a předměty a to jak předměty přírodního původu (např. kameny), tak předměty vyrobené lidskou rukou.

U mnohých společností je přesně známý počet duší a někdy i duchů a duchové i duše předků se zpodobují. V západní Africe se setkáváme u celé řady národů s polychromovanými dřevorezbami – maskami či sochami – které zpodobují právě buď duchy anebo duše. Jaký je tedy rozdíl mezi zpodobením ducha a duše předka? Zpodobení ducha vždy vyjadřuje jeho vlastnosti, nikdy nezachycuje jeho podobu. Naopak zpodobení duše předka je ve větší anebo menší míře vyjádřením jeho podoby, případně i dalších charakteristik – nejčastěji to bývá zaměstnání. Předek býval konkrétním člověkem, někdo ho znal a často vídal - jeho podoba má tedy lidské rysy; může být ovšem nejrůznějším způsobem stylizovaná. Naproti tomu ducha nikdy nikdo neviděl a lidé se mohou jen dohadovat o jeho schopnostech a vlastnostech na základě událostí, které připsali jeho činnosti ať již lidem přátelské či nepřátelské. Proto také podoby duchů jsou, z našeho evropského hlediska, často hodně fantastické – právě ona fantastičnost je ale současně i vyjádřením nepoznatelnosti duchů. Příkladem může být maska od národa Ngere (Libérie), která kombinací prvků různých zvířat (antilopí a buvolí rohy, opičí a prasečí tesáky atp.) vyjadřuje hrozivé schopnosti zobrazovaného ducha. Nelidskost ducha může vyjadřovat i pohyb tanečníka během vystoupení: buď se pohybuje nepřírozeně pomalu, anebo naopak bleskurychle metá kozelce a víří v kruhu; případně může být nelidsky vysoký. To je případ tanečníků na chůdách z národa Danů (Libérie).

Animistické představy ovšem nejsou neměnné – např. v průběhu 20. století, v souvislosti s nárůstem počtu obyvatel v celé řadě afrických národů, byla upravena představa o počtu duší.

Počet duší se nezměnil, v dnešní době je ale možné, aby jedna duše obývala několik schránek – všechny schránky jedné duše se chovají stejně – prokazují jakousi „stádovitost“.

Jakou podobu na sebe berou duše? Jsou pochopitelně neviditelné, ale pokud chtějí, je možné je spatřit a tehdy na sebe berou nejčastěji zvířecí podobu, obvykle ptačí – mohou mít podobu holubice (viz i naše náhrobky na hřbitovech), kachny, slavíka, vlašťovky, kukačky, orla či krkavce. Dále mohou mít podobu motýla, mouchy, myši, hranostaje či zajíce. Mohou se objevit i v podobě plaménku. Různí se představy na celistvost či dělitelnost duše – podle jednotlivých kultur a společností.

Např. u Pygmejů má duše tři části anebo je trojdílná – jedna část je po smrti člověka odnesena včelou do říše mrtvých, druhou část vdechl do sebe nejstarší syn umírajícího, který se nad ním v okamžiku úmrtí naklání (může to být i někdo jiný a pak z toho bývají nepříjemnosti) a třetí část duše – stín – se mění na strašidlo, kterého se Pygmejové bojí.

U některých národů existuje představa, že nejnižší část duše má jen okamžitou paměť, střední část duše má paměť schránek – tedy např. člověka, a nejvyšší část duše má věčnou paměť. Jak mezi sebou jednotlivé části duše komunikují, mohou se starší anebo dávné vzpomínky objevit ve snech, v podobě předtucha atp. Specialista se může vydat na cestu k nejvyšší části své duše a může ji žádat o radu; je také možné, aby se na takovouto cestu vydal kterýkoliv jedinec – obvykle ale musí upadnout do tranzu.

Pro mnohé národy je duše jakýmsi dvojníkem člověka a proto mohou být pro každého nebezpečné jeho obrazy – např. odraz ve vodě anebo v zrcadle. Nepřítel může takové obrazy – podoby zneužít. V minulosti měli badatelé občas potíže při fotografování lidí – postižení se obávali, že zachycením jejich podoby přijdou o duši a buď zemrou anebo je fotograf magicky ovládne.

Kritickou dobou je skoro všude na světě období mezi úmrtím člověka a jeho pohřbem. V této době již opustila duše tělo nebožtíka, pohybuje se ale v jeho blízkosti a nemá zatím další určení. Může tedy ublížit lidem, kteří se pohybují v domě zemřelého anebo v jeho blízkosti a proto je třeba je chránit. Pohřbem toto nebezpečí většinou pomine – duše odlétá na onen svět, do světa duší.

V celé subsaharské Africe je dodnes velmi živá a rozvinutá představa o duších a kult předků hraje v každodenním životě Afričanů důležitou roli. Příkladem mohou být např. Jorubové. Jsou to příslušníci mnohamilionového národa obývající západní Nigérii; nositelé kultury, jejíž počátky sahají do 9. až 10. století n.l. Až do konce 19. století žili v samostatných městských státech a vlastně to byli Evropané, kdo jim dal jméno „Joruba – Jorubové“; oni sami se označovali podle svých států. V jorubském náboženském systému žijí duchové a duše společně s nejrůznějšími božstvy.

Duše předků představují skupinu bytostí, s nimiž lidé přicházejí do styku. Žijí na nebi, ale jsou ve stálém styku se svými potomky. Očekávají od nich oběti, aby netrpěly hladem, na druhé straně jim v případě potřeby pomáhají v překonávání každodenních starostí a problémů. Někdy se vracejí na zem převtěleny do novorozeňat. Předky je možné vypodobnit a jejich tváře, hlavy či celé postavy se objevují na kultovních keramických nádobách, a v obrovském množství na maskách. K masce vždy patří i oblek, tak jako je tomu na sousedním obrázku. Ten představuje příslušníka tajného společenstva Gelede, jehož jednou z důležitých funkcí je dodržování úcty vůči předkům. Maskovaní členové společenstva Gelede se objevují při pohřbech místních významných osobností; je možné si také jejich účast objednat. Podoby předků jsou ovšem zakleté do soch, sošek a bust anebo je najdeme namalované či vytesané do dveří, domovních stěn a domovních pilířů. V našem případě (viz vlevo) se dcera, žijící ve městě Ibadanu, opírá o sochu svého otce, kterou si nechala vymodelovat a postavit před vchodem do svého domu. Socha byla vymodelována z betonu a následně omalována. Podobné socha najdeme i na místních hřbitovech. Na obrázku vpravo je náhrobek z jednoho

lagoského hřbitova, ozdobeného betovonou sochou nebožky, která byla členkou jednoho ženského bratrstva. Někdy se ovšem nezasvěcený pozorovatel může zmylit, protože vymodelovaná či namalovaná podoba nezpodobuje některého ze zemřelých předků/předkyní, ale žijícího donátora, který se nechal vypodobnit na kultovní nádobě či misce třeba i s celou rodinou a se všemi přáteli či sloužícími.

Duše přebývají buď v „nebi svěžího větru“ - to je případ duší dobrých lidí a navíc lidí, kteří měli potomky, anebo v „nebi střepů“, kde žijí duše zlých lidí a lidí bezdětných. V „nebi svěžího větru“ se žije jako na zemi, ale při dodržování naprosté spravedlnosti. Například duše přicházející do nebe musí vrátit pravoplatným vlastníkům všechnu majetek a hodnosti, které si nakradla během života na zemi. Duše zemřelých dvojčat tu žijí ve své dětské podobě. Ve „světě střepů“ se nežije dobře, duše tu jsou hladové a duše zlých lidí jsou i tělesně trestány. Duše jsou zde víceméně natrvalo, nemohou se obyčejnou reinkarnací vrátit na zem - z tohoto pravidla ovšem existují výjimky.

Zvláštní péči věnují Jorubové kultu dvojčat, respektive obřadnému chování, které má zajistit, aby dvojčata přežila do vysokého věku. Narozená dvojčata je chápáno jako projev boží milosti (šťěstí rodiny je vyjádřen v počtu dětí) a dvojčata jsou automaticky zasvěcena kultu boha Ibedži. Věří se, že mezi dvojčaty existuje silný vztah, který je nutí, aby jedno následovala druhé a aby o sobě vzájemně věděla. Proto, když jeden z dvojenců zemře, hrozí rodičům nebezpečí, že druhý dvojenec ho bude následovat. V takových případech nechají rodiče vyřezat drobnou figurky, schematicky zpodobující zemřelého dvojence a se soškou zacházejí jako s živou bytostí. Teprve po smrti druhého dvojence ztrácí soška smysl a velmi často se pak stává předmětem zájmu starožitníků. Na obrázku je přeživší dvojence se soškou svého zemřelého sourozence.

Důležitou povinností každého člověka, zejména osoby mužského pohlaví, je obětování předkům včetně obětování první části vlastní duše. Tato část duše totiž dostává potravu jen prostřednictvím obětování; druhá část duše se živí lidskou stravou, kterou zpracovává žaludek a třetí část duše - stín - žádnou potravu nepotřebuje. Pokud je zjištěno, že první část jedné duše sídlí současně v tělech několika příbuzných, obětují jí všichni současně a pohromadě. Dospělí děti obětují i duším svých zemřelých rodičů a to v den, kdy oni obětovávali svým duším.. Stejným způsobem obětují svým duším a duším svých předků i nejruznější hodnostáři a také vládce státu.

Pohřeb a pohřební obřady organizují a provádějí děti v přítomnosti nejbližších příbuzných, obřadníků a členů kultu božstva, které uctíval nebožtík. Omytí těla, vyholení hlavy a další pohřební úkony se dělají až po setmění, aby nebyl nikdo ohrožen třetí částí duše - stínem. Pohřební obřady trvají několik dní a mohou být odloženy až o rok poté, co bylo tělo pohřbeno v zemi, pokud rodina a příbuzní nemají dost peněz na financování všech obřadů. Obřady jsou ale nutným předpokladem pro reinkarnaci duše zemřelého.

Existuje představa, že se duše vrací ke „své“ příbuzenské skupině a mnohá jorubská osobní jména ji reflektují /např. Babatunde = tatínek se vrátil, Yelunde = maminka se vrátila, to jsou jména dětí, která se narodila nedlouho po smrti dědečka či babičky atp./.. Duše se ovšem může vtělit i do osoby opačného pohlaví a tak při určování reinkarnovaného předka hraje důležitou roli fyzická podoba, sny rodičů a příbuzných a věštba. Před reinkarnací předstupuje duše, vracějící se na zemi, před Oloruna, aby dostala nové tělo, svou druhou část /dech/ a také osud. Může si vybrat ze dvou variant osudu a Olorun může osud podle jejích přání či připomínek i upravit. Součástí přiděleného osudu je i stanovený den smrti, respektive je stanoveno datum, kdy se duše musí vrátit na nebe. Lidé ovšem neznají datum své smrti, protože okamžikem vtělení do těla novorozeněte ztrácí duše svou věčnou paměť. Toto „datum návratu“ se nedá změnit, je ale možné měnit osud konkrétního člověka a to jak díky zásahům bohů, tak díky zásahům lidí. Je tedy například možné uspišit smrt člověka. V takovém případě zůstává duše

/celá - všechny její tři části/ na zemi, uchovává si svou lidskou podobu a obvykle se odstěhuje někam, kde tuto podobu nikdo nezná. Zde se může oženit, mít rodinu a dožít vyměřený čas pobytu na zemi. Pokud by se v jejím novém bydlišti objevil nějaký dřívější známý, může se duše na dobu jeho přítomnosti schovat.

Podmínkou reinkarnace je pohřební obřad a pohřební slavnosti provedené dětmi. Duše bezdětných lidí mají reinkarnaci ztíženou. Odcházejí totiž do nebe střepů a pokud se chtějí vrátit na zem, mohou se vtělit jen do tělíček novorozeňat, kterým je určeno zemřít brzy po narození. Pokud dojde v rodině k několika následným úmrtím novorozeňat /v minulosti byla dětská úmrtnost vysoká/ obracejí se rodiče na věštec se žádostí o vysvětlení a mají podezření, že se jim neustále vrací „abiku“ - dítě, jehož údělem je co nejdříve zemřít. Zjistí-li věstec tuto příčinu, musí při příštím otěhotnění budoucí maminka podstoupit několik speciálních obřadů, které mají zajistit přežití ještě nenarozeného človíčka. Takové dítě je už při narození zaslíbeno božstvu, které bylo během těhotenství žádáno o pomoc a kromě toho dostává jména jako „Malomo“ = neodcházej zase, „Durosinmi“ = zůstaň tu a pohřbi mne /míněn některý z rodičů/, „Tiju-iku“ = styď se umřít atp.

Součástí těchto představ jsou soubory chování, které známe jako „kult předků“. Viditelnými symboly kultu předků bývají oltáře či kouty předků v domech, anebo v palácích. V našem případě je to rekonstrukce oltáře zasvěceného vládcům města a státu Beninu (Nigérie). Do mosazných hlav vládců a jejich manželů, se schematizovanou podobou, jsou vsazeny vyřezávané sloní kly. Výjevy na klu, vyřezávané ve vysokém reliéfu popisují život a činy zemřelého i jeho vlastnosti. Tyto podoby členů beninské panovnické rodiny byly odlišné nejspíše v 17. či 18. století. Další svatyně předků najdeme před rodinnými domy a usedlostmi, v centru vesnic.

Podle Meyera Fortese, který ve třicátých letech minulého století prováděl výzkumy ve střední Ghaně (u kmene Tallensi) existuje v celé subsaharské Africe jednotná struktura kultu předků. Obřad je projevem existence určité pokrevně příbuzenské skupiny anebo jen skupiny příbuzných. Také jen pokrevní příbuzní se mohou obřadu zúčastnit a podílet se na obětování. Při obřady se přítomní dostávají do kontaktu s předky, nikoliv s konkrétními mrtvými. Obřad vždy provádí nejstarší člen skupiny – ten je také povinen provádět pohřební obřady a výroční ceremonie.

Pokud to můžeme dne odhadovat, pak má kult předků v západní Africe velmi staré kořeny. Nejspíše již keramické sochy, objevené v oblastech vnitřní delty Nigeru, v okolí města Djenne, sloužily právě kultu předků. Jsou datovány do 8. až 10. století n.l. Také nálezy keramických a mosazných hlav, představující členy panovnické rodiny jorubského města Ife, jsou prastaré – pocházejí ze 12. až 13. století n.l. Zdá se, že v minulosti byly tyto hlavy, při výročních slavnostech, nasazovány na dřevěné figuríny a nošen v procesí městem. To je ovšem jenom dohad odvozený ze zpráv o uctívání předků v 19. a na začátku 20. století. Mosazné a keramické podoby vládců byly totiž v minulosti zapomenuty – zasuty anebo uschovány – a byly poprvé znovu objeveny těsně před I. světovou válkou německým afrikanistou Leo Frobeniem. Na konci třicátých let pak následovaly další objevy a systematické archeologické výzkumy padesátých a šedesátých let minulého století jich vynesly na světlo světa desítky.

Předkové mohou být vyprovokováni k činnosti zastavením obětí (neobětováním), vraždou a také v případech porušení dávných přátelských svazků, o nichž se věří, že je navázali právě předkové. Vražda není významná kvůli zabití konkrétního jedince, ale kvůli prolití krve, která znečistila zemi (dnes by se možná dalo zabít na igelitu, ale nevím, nevím – třeba se s tím již počítá). V takových případech dávají najevo svou existenci sesláním nemocí, různých neštěstí a také formou problémů s potomky (dětmi). Na druhé straně předkové, respektive jejich podoby, se podílejí na hlídání úrody, rodinných zásob a tak podobně. To je i případ dřevěných

dvířek od obilnice jednoho z příslušníků národa Dogonů, zdobených třemi postavičkami předků. Vzhledem ke stylu vyřezaných postav předků, je možné usuzovat, že tato dvířka sloužila svého účelu možná již od 14. či 15. století.

Literatura:

Forde, Daryll: African Worlds. Studies in the cosmological ideas and social values of African peoples. London 1968 (1954).

Fortes, Meyer: The Dynamics of Clanship among the Tallensi. London 1945.

: The Web of Kinship among the Tallensi. London 1949.

Frobenius, Leo: Und Afrika sprach. Berlin 1912.

Lawson, Thomas E.: Náboženství Afriky. Tradice v proměnách. Praha 1998.

Thomas, N.W.: Anthropological Report on the Edo-speaking Peoples. London 1910.

Turnbull, Colin M.: The Forest People. New York 1972.

ZÁVĚREČNÁ ZPRÁVA PROJEKTU „IDENTIFIKACE POTŘEB OBYVATEL SOCIÁLNĚ VYLOUČENÝCH (ROMSKÝCH) ENKLÁV VE VZTAHU KE VZDĚLÁVACÍM INSTITUCÍM NA PŘÍKLADU JAZYKA“

Mgr. Lenka BUDILOVÁ,
PhDr. Marek JAKOUBEK Ph.D.
Bc. Jiří BAUDIS
Katedra antropologie FF ZČU Plzeň

Výzkum probíhal od září do prosince 2006, institucionální zázemí tvořila Katedra antropologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni. Realizační tým sestával z následujících osob: Mgr. Lenka Budilová, Bc. Jiří Baudis. Jako spolupracovníci a (spolu)autoři výstupů byli přizváni PhDr. Marek Jakoubek, Ph.D. (Katedra antropologie FF ZČU), Antonín Ferko (na volné noze) a Jan Husák (poradce primátora Ústí nad Labem).

Vstupní hypotézy a východiska

V současné době se ve školách, které jsou navštěvovány z převážné části dětmi žijícími v sociálně vyloučených enklávách, tzv. „romských ghettech“, poměrně často setkáváme se snahou implementovat do osnov výuku romštiny (v její standardizované podobě). Tyto kroky jsou většinou motivovány představou, že „Romové“ mají o výuku „svého“ jazyka zájem, přičemž tato představa je utvářena a posilována zejména tlakem tzv. „romských elit“. Podíváme-li se však na konkrétní situaci v dotyčných lokalitách, ukáže se, že o výuku uvedených předmětů není ze strany „Romů“ zájem a snahy o zavedení jejich výuky končí většinou neúspěchem. Důvodem je přitom skutečnost, že (co se jazyka týče): standardizovaná podoba romštiny je pro zainteresované osoby *cizím* jazykem, kterému by se musely teprve učit (o což rozhodně zájem nemají); jinak řečeno: výuka standardizované podoby romského jazyka (kterou nikdo z nich nemluví) by pro dotyčné představovala zbytečnou zvenčí a „shora“ oktrojovanou „povinnost“, která jim ve snaze o dosažení úspěchu v majoritní společnosti k ničemu nebude a naopak přispěje k vytvoření nových bariér a komunikačních hrází. Nutno přitom dodat, že obyvatel sociálně vyloučených enkláv obývaných převážně romskou populací si velice dobře uvědomují, že k úspěchu v majoritní společnosti je nezbytná zejména kompetence k jazyku českému. Jednou větu: rodiče v těchto lokalitách chtějí zejména to, aby se ve škole jejich děti naučily česky. Ano, dotyční si velice dobře uvědomují, že oni sami a zejména pak jejich děti musí – chtějí-li obstát ve vztahu k majoritní společnosti – získat kompetence k dané kultuře, jakož i k jejímu komunikačnímu kódu (češtině). Potřeby obyvatel sociálně vyloučených enkláv obývaných převážně romskou populací se tedy zásadním způsobem mívají se snahami tzv. „romských elit“, které sledují své vlastní cíle, které jsou sociálně vyloučeným cizí (a ve svém důsledku jejich vyloučení spíše prohlubují). Ukazuje se tak, že snaha o výuku (standardizované) romštiny vyplývá zejména z tlaku

vytvářeného tzv. „romskými elitami“, které mají zájmy zcela odlišné od obyvatel „romských ghett“, jejichž počet ale účelově používají k prosazení vlastních cílů a zájmů.

Ukázalo-li by se přitom, že obyvatelé sociálně vyloučených (romských) ghett nemají o výuku romštiny zájem, a došlo-li by zároveň k identifikaci skutečných potřeb těchto osob ve vztahu ke vzdělávacím institucím, bylo by možné výukové osnovy těchto institucí jednak oprostit od manipulací kvazi-politických zájmových a nátlakových skupin, a zároveň je orientovat směrem, který bude nejlépe odpovídat reálnému stavu dané problematiky, jakož i žádostem dotčených (nikoli „jejich“ tzv. „reprezentace“). V takovém případě tedy bude možné orientovat aktivity ať již vládních či nevládních neziskových organizací směrem, který bude reálné situaci přiměřenější a bude také možné hledat a realizovat odpovídající řešení.

Výstupy výzkumu

V průběhu výzkumu byly publikovány následující texty:

Lenka Budilová, Marek Jakoubek, Jiří Baudis - Identifikace potřeb obyvatel sociálně vyloučených (romských) enkláv ve vztahu ke vzdělávacím institucím na příkladu jazyka - Poločas výzkumu, in: Lenk, L. Svoboda, M. a kol. (eds.) – *Veselé tropy*, (v tisku, AntropoWeb v produkci Dokořán, Praha, prosinec 2006).

Antonín Ferko - Romský jazyk nebo nové esperanto?, in: Antropowebzin 01/2007).

Připravené publikace

Dále byl pořízen překlad textu Eleny Marušiákové „Cigánská skupina a vývoj cigánského etnika“ (Marušiáková, E. – Ciganskata grupa i razvitiето na ciganskija etnos, in: *Seminar: Aspekti na etnokulturnata situacija v Balgarija i na Balkanite*, 21-23 Februari 1992, Sofie. Sestavil: Valerij Rusanov, redaktor: Liljana Aleksandrova. Centar na izsledvane na demokracijata, Fondacija „Fridrich Nauman“; str. 72-85), který sloužil k projasnění povahy sociální organizace cikánské/romské populace a který bude publikován in: Budilová, L., Jakoubek, M. (eds.) – *Romská/cikánská rodina, sociální organizace a příbuzenství* (v tisku, AntropoWeb v produkci Dokořán, Praha, březen 2007).

Prezentace

V průběhu výzkumu byly průběžné závěry prezentovány na Druhé mezinárodní konferenci AntropoWebu (ve dnech 27. - 28. 10. 2006 v Plzni) (referát Lenky Budilové, Marka Jakoubka a Jiřího Baudise - *Identifikace potřeb obyvatel sociálně vyloučených (romských) enkláv ve vztahu ke vzdělávacím institucím na příkladu jazyka: Poločas výzkumu*)

Závěry

Vlastní výzkum byl orientován dvěma směry: *teoretickým* orientovaným na reflexi otázek konceptuálního charakteru a *empirickým* zaměřeným na shromáždění konkrétních dat z vybrané lokality. Dané rozlišení má však pochopitelně pouze analytickou povahu, neboť ve výzkumné praxi se obě pozice prolínaly, takže nashromážděný empirický materiál sloužil k formulaci koncepčních závěrů, které ovšem v procesuálním dialektickém vztahu ovlivňovaly jeho sběr, jakož i samotná východiska odpovídajícího terénního šetření. Výzkum tedy poskytl závěry jak teoretického charakteru, tak i poznatky povahy empirické. Následující sekce bude

věnována prezentaci prvního z uvedených souborů, tj. diskuzi odpovídajících konceptuálních otázek.

Několik konceptuálních poznámek ke vztahu (romské) kultury, romského jazyka a (romské) identity

V současnosti se ve velice širokém vějíři diskurzů (od laického, přes mediální, úřednický až po akademický) setkáváme s několika navzájem víceméně propojenými (někdy implicitními, jindy explicitně deklarovanými) předpoklady, podle kterých

- 1) *(romská) identita úzce a přirozeně souvisí s (romskou) kulturou*
- 2) *(romská) kultura úzce a přirozeně souvisí s (romským) jazykem*
- 3) *romština je jazykem Romů a jedním z nejvýznamnějších pilířů jejich identity*

Cílem tohoto příspěvku bude (v případě 1 a 2) ukázat meze předpokladu o úzkých a organických vazbách mezi uvedenými položkami (*identita, jazyk, kultura*), doložit, že každá z nich se vztahuje k jiné relevanci (takže teze o jejich konceptuální souběžnosti či dokonce definičním překryvu je neudržitelná) a tímto uvedený předpoklad zpochybnit. V případě 3 bude záměrem odpovídající sekce problematizace uvedené teze prostřednictvím kritiky představy o existenci (jedné skupiny) Romů, jejichž jazykem by byl (jeden) romský jazyk představující pant, kolem něhož by se točila *jejich* identita a nahrazení této (mylné) představy přiměřenějším modelem.

1. ke vztahu kultury a identity

V nejrozmanitějších diskurzech zabývajících se tzv. romskou problematikou v ČR (jakož i SR) je velice rozšířená představa o úzké vazbě mezi deklarací vlastní identity a příslušnosti k určité (v daném případě romské) kultuře. Jdou z konkrétních „aplikací“ této představy je i předpoklad, že údaje o sčítání lidu vypovídají zároveň i o příslušnosti ke kulturám, tedy že národnost (resp. *deklarace* národn/ostn/í *identity*) se nějak s určitou kulturou překrývá či je s ní přímo totožná. Tak tomu ale není. Deklarace národní identity a kultura (v kulturně-antropologickém smyslu) jsou skutečnosti v principech odlišné. Příslušnost k určité kultuře totiž zcela jistě není otázkou deklarace. Vzhledem k tomu, že kultura je svou povahou z větší části nevědomá a nositelé určité kultury jsou obvykle „ke své vlastní kultuře ... slepí“ (Pospíšil 1993: 384), je zřejmé, že vědomá deklarace se týká zcela odlišné roviny reality než je ta, která je pro kulturu určující a základní (prohlásit se za Eskymáka - jak to udělalo v České republice několik osob při posledním sčítání lidu - je něco zcela jiného než být nositelem eskymácké kultury). Situace je podobná jako v případě jazyka, kdy je také zcela lhostejné, co a jak halasně deklarují a jakou řečí se domnívám hovořit, neboť tato skutečnost jednoduše nespadá do sféry osobního přání či vyznání. Z těchto důvodů je nutno zdůraznit, že pro příslušnost k určité kultuře je fakt deklarace dané národní resp. národnostní identity *irelevantní*.

Vezmeme-li jako východisko příslušnost jednotlivců či skupin ke kultuře (v kulturně-antropologickém smyslu slova, tedy na základě performance specifické „kulturní gramatiky“, resp. kompetence), ukáže se, že vzhledem k ní může být přesvědčení, na jehož základě je deklarována „etnická“ či národnostní identita dotyčných subjektů, (sebe)mylná. Například

v Kosovu se na počátku 90. let začaly některé romské skupiny považovat za Egyptany[1], přičemž jejich specifická identita „se zakládá na přesvědčení, že *pocházejí z Egypta*” (Dudová 2003: 60; kurzíva dodána[2]) (na rozdíl od místních Romů, kteří „*pocházejí z Indie*”). Protože je zřejmé, že předkové této skupiny z Egypta *nepocházejí* (přičemž tuto skutečnost lze vědeckou argumentací prokázat), můžeme si dovolit říci, že – nahlíženo z kulturologického úhlu pohledu – se jedná o identitu vybudovanou na přesvědčení, které je chybné, neboť daná skupina, resp. její členové, na egyptské kultuře (a to ať již ve smyslu historickém či státně-politickém) neparticipují a nikdy neparticipovali a jejich identita Egyptanů je tedy (sebe)klamná[3].

Tudíž: prohlásit se za Roma je něco zcela jiného, než být nositelem (tradiční) romské kultury – člověk se za „Roma” považovat nemusí (jak jsme viděli, může se považovat např. za Egyptana) a přesto může být nositelem kulturních vzorců, které bývají označovány jako „(tradiční) romská kultura”, anebo se za „Roma” považovat může (a může se tím dokonce i živit), ale to z něj nositele této kultury nedělá (kompetence k dané kultuře se totiž nezískává deklarací či osobním přesvědčením, ale procesem socializace) a on jejím participantem být nemusí. Ze shodného důvodu tak ani není možné *v otázce příslušnosti k romské kultuře* (opět v kulturně-antropologickém smyslu slova, tedy na základě performance specifické „kulturní gramatiky”, resp. kompetence) přijmout jako obecně platnou premisu (která ovšem v jiných souvislostech platná být může), že „slovo Rom [znamená] člověka, který se ... sám za Roma považuje” (Alinčová; Moravec; Balabánová; Kamenická; Buryánek; Kamenický 2002: 208), tedy předpoklad, že „Romem je přirozeně především ten, kdo se k tomu hlásí” (Řičan 1998: 35), neboť taková informace, založená na subjektivní volbě, nemá s reálnými kulturními vzorci téměř žádnou styčnou plochu (jinak řečeno: teze, že „nie každý Róm sa cíti Rómom” /Diskusia 2001: 150/ se může týkat jeho „etnické identity” či národnostní příslušnosti, ale nikoli příslušnosti k romské kultuře /či její absenci/). Stejně nepoužitelná je pak v daném kontextu i alternativní možnost, že by „slovo Rom” znamenalo člověka, který „je za něj považován rozhodující částí svého okolí” (Alinčová; Moravec; Balabánová; Kamenická; Buryánek; Kamenický 2002: 208)[4], neboť takový názor sice může být zajímavý, ale o dané skutečnosti jednoduše není možné hlasovat (jako nemá smysl dotazovat se na mínění kolemjdoucích o tom, jakým jazykem podle nich určitý mluvčí hovoří) tudíž ani názor většiny zde nemůže být rozhodujícím kritériem.

Shrnutí: příslušnost k určité (např. romské) kultuře a deklarace osobní (např. romské) identity jsou parametry *definičně* a principiálně mimoběžné (třebaže se *empiricky* – a dokonce i ve *statisticky* významném množství případů – mohou překrývat) a *z jednoho tudíž není možné vyvozovat druhý*.

2. Ke vztahu Kultury a jazyka

Už delší dobu jsou mezi některými sociálněvědními badateli velice populární stanoviska jazykového relativizmu, podle kterého jazyk realitu nejen zprostředkovává a reprodukuje, ale vytváří. Slavné jsou jednak teze Sapira a Whorfa[5] hlásající, že při konstituci světa hraje jazyk aktivní roli, tedy že jazyk determinuje, jak určité jazykové společenství vnímá materiální či sociální svět, neboť zejména kategorie, typy a vztahy, které účastníci tohoto společenství ve světě (domněle) nalézají, nespočívají v něm samém, ale v jazyku, jímž je skutečnost filtrována, resp. vytvářena. Nemenší dopad pak v daném ohledu měla i díla L. Wittgensteina, a to již od slavného paragrafu 5.6 Traktátu: „*Hranice mého jazyka znamenají hranici mého světa*” (Wittgenstein 1993: 129; kurzíva v původním textu), dále rozvedené do stanoviska strukturální korespondence či izomorfie jazyka a světa. V silné verzi těchto

konceptů tedy členové různých jazykových společenství obývají různé světy, neboť tyto jsou odlišnými jazyky odlišně (vy)tvořeny.

Ať již s odkazem na uvedené autory, či bez něj, zastávají uvedené pojetí i někteří badatelé v oblasti tzv. „romských studií“ i laičtí aktivisté. Podle jejich názoru spočívá největší odlišnost „Romů“ v jejich jazyce, *který je pilířem romské kultury* (srov. např.: “v etnickém jazyce je vyjadřována a uchováována kultura skupiny [Romů]” (Hübschmannová cit. In: Šotolová 2000: 27), resp.: “[jazyk] je bezpochyby nejdůležitější prvek kultury každého národa” /Holomek: [?] 16/) a jádrem romské jinakosti.

Nicméně: představu, že základem kultury je jazyk „lze relativně snadno zpochybnit odkazem na skutečnost, že populace hovořící velmi rozdílnými jazyky sdílejí často stejnou kulturu“ (Budil 2003: 296). Je tedy zřejmé, že jazyk nemůže - v kulturní perspektivě - sloužit jako marker příslušnosti k daným kulturám. Z uvedené skutečnosti pak kromě jiného též vyplývá nutnost přehodnotit, resp. odmítnout dosud obecně přijímanou tezi o pilířové povaze (romského) jazyka vzhledem k (romské) kultuře.

Vyvstává tedy otázka: není-li pilířem (romské) kultury jazyk, co jím tedy je? Odpověď zní: sociální organizace, resp. soubor sdílených hodnot (udržovaných sociální kontrolou a předávaných v rámci socializace).

2. 1. Případ rodiny H. z obce K.

Co uvedená (alternativní) teze o tom, že jádro (romské) kultury spočívá mnohem spíše ve sdílených hodnotách než v jazyce, znamená, se pokusím objasnit následujícím rozбором situace v konkrétní lokalitě.

V obci K. (a její blízkosti) sídlí - ve dvou 4 km od sebe vzdálených lokalitách (dále 1 a 2) - rodina H., která je rodinou klasifikovatelnou jako “tradiční romská” a její členové tedy mohou být považováni za nositele tradiční romské kultury v tom smyslu, jak jsem jej dříve načrtl[6]. Podívejme se nyní na jazykovou situaci v lokalitě 1. Ústřední postavou této části rodiny je sedmdesátiletý M., který se narodil v romské osadě na východě Slovenska. Jeho mateřštinou je východoslovenský dialekt romštiny, v mládí se pak naučil šarišskou variantu slovenštiny. Po přechodu do Čech před 40-ti lety začal postupně hovořit česky, ale tuto řeč a její nuance nikdy neovládl perfektně a to ani lexikálně, ani intonačně, ani gramaticky. Děti M. hovoří více či méně standardní češtinou - a samozřejmě také romsky (jejich romština se však v mnohém odlišuje od romštiny jejich otce: stykem s dalšími mluvčími romštiny /ovšem jejich mírně odlišných verzí/ v obci, jakož i pobytem v českém prostředí, se do jejich jazyka dostalo mnoho komponent, které v romštině M. absentují. Tato skutečnost je nejlépe patrná při návštěvách částí rodiny na Slovensku, kde se hovoří variantou romštiny M. a varianta jeho dětí je často komentována, neboť díky ní dochází k mnoha komickým situacím); jejich mateřštinou byla romština a čeština (matka - také z východoslovenské osady - se naučila česky poměrně dobře), neboť M. s manželkou se rozhodli vychovávat děti česky. Součástí této sekce rodiny je pak i přivdaná J., která se narodila v Polsku, její mateřština je polština a třebaže již více než 20 let žije v popisované lokalitě, romsky se nenaučila. Sama hovoří česky, ovšem s tím, že ani ona tento jazyk nezvládla bez vad a k jeho standardní podobě jí chybí ještě mnoho. Nicméně: nedokonalost češtiny M. a J. je velice rozdílná: dělají odlišné chyby, dopouští se rozdílných kalků atp.. Dalším rodinným příslušníkem je D. (budoucí zeť M.), který pochází z dětského domova, jeho mateřštinou je čeština, hovoří česky (dobře) a romsky neumí, dále pak B. (snacha M.), která byla vychována v sociálně slabé rodině příslušníků majoritní společnosti, součástí rodiny je více než 10 let, její mateřštinou je čeština, kterou ovládá velmi dobře, a romsky nehovoří. A konečně: letos (2006) se M. oženil s – o 43 let mladší! – JJ.. JJ. pochází z dětského domova a popravdě: mentálně se nachází pod průměrem populace ČR (ale je -

po fyzické stránce je zcela - zdravá, povila již M. potomka, o M. se stará a zpestřuje mu stáří). Snad právě díky svému lehkému mentálnímu handicapu vykazuje JJ. pro mluvčí češtiny poměrně atypický rys - nerozumí totiž slovenštině (typická otázka při pobytu na Slovensku ze strany JJ. zněla: „M., co je to *‘čierny’*“, resp. /o něco později/ „*biely*“ ?). V lokalitě 1. je „jediným jazykem“ čeština (v mnoha různých varietách).

V lokalitě 2. je situace odlišná zejména tím, že „jediným jazykem“ je zde romština. To je způsobeno zejména tím, že 1) lokalita jako taková vznikla po příchodu prvních jejích členů ze Slovenska v 80-tých letech (na rozdíl od M., který s manželkou přišel bezprostředně po válce); členy této části rodiny se 2) postupně stalo mnoho příchozích z detašovaných buněk této rozsáhlé kognatické příbuzenské skupiny z původní východoslovenské osady a 3) ústřední páry této sekce se - na rozdíl od M a jeho manželky - nerozhodly vychovávat své děti, které se narodily v ČR (již ze Slovenska přišel pár s několika odrostlými dětmi) česky (i když česky, stejně jako jejich děti, umějí). Členy lokality 2 je pak mimo jiné P. (reprezentant mnoha takřka identických případů), který se narodil ve zmíněné slovenské osadě, jeho mateřštinou je romština a hovoří též šarišským dialektem slovenštiny; česky neumí (tedy: ne natolik, aby tímto jazykem hovořil; má-li se k něčemu vyjádřit, hovoří proto romsky či šarišsky). A také jeho manželka R., která pochází ze slovenské městské romské čtvrti, její mateřštinou je romština a hovoří též (dobře) slovensky (tedy nikoli šarišsky); když R. hovoří s někým, kdo neumí romsky, mluví slovensky. Dále zde nalezneme syna a dceru J. (zmíněné v případě lokality 1), kteří - na rozdíl od své matky - hovoří velmi dobře jak romsky, tak i česky. Členem lokality 2. pak býval jistou dobu i B., jehož mateřštinou byla maďarská romština, přičemž kromě toho hovořil maďarsky (nejsem s to posoudit jak) a směsicí slovenštiny a češtiny.

Protože obě lokality, jak jsem již zmínil, obývají členové jedné příbuzenské skupiny, dochází mezi nimi k častému kontaktu. Návštěvy jsou každodenní záležitost, stejně jako půjčování nejrůznějších věcí (varná konvice, pračka, vozík, kolo, vrtačka, apod.). Třebaže producentem potravy jsou jednotlivé nukleární rodiny v obou lokalitách, potenciálním konzumentem je každý člen odpovídající příbuzenské skupiny z obou lokalit. Stejně jako dospělí, fluktuují mezi oběma lokalitami i děti, přičemž jejich výchovy, syčení, šacení, stejně jako poskytování noclehu se ujme vždy ta žena, jíž se daný chumel drobotiny v odpovídajícím čase pohybuje nejbližší. Obyvatelé obou lokalit představují také (duolokální) rozhodování- a akce-schopnou *jednotku* (koupě prasete, výjezd za prací)[7].

Členové obou lokalit přitom velice často jezdí za příbuznými na Slovensko, kde se hovoří (s těmi, co umí) romsky a (s těmi, co neumí romsky) šarišsky. Při - častých - návštěvách slovenských příbuzných v K. se hovoří v lokalitě 2 romsky, v lokalitě 1 pak směsicí standardní slovenštiny, šarištiny a češtiny, s častou výpomocí romštiny (přičemž návštěvy ze Slovenska mají tendenci hovořit zejména či výhradně romsky a k romštině výrazně sklouzávají, takže lze zaznamenat i situace, kdy jedna osoba hovoří romsky, druhá pak česky anebo se jazyky různě střídají - to zejména hovoří-li více lidí najednou).

Při hovorech osob, které umějí romsky, s osobami, které romsky neumí, se přitom lze setkat se specifickým fenoménem, který lze výstižně popsat jako jazykovou vstřícnost. Jádro tohoto postoje spočívá ve značné ochotě přizpůsobit se - ve všemožných jazykových ohledech - osobě, s níž hovor probíhá, takže: ačkoli náš mluvčí romštiny, třebaže česky neumí, hovořili s mluvčím češtiny, začne místo „peniadze“ říkat „peníze“, místo „kôn“ začne říkat „kůň“ a - což překvapí snad nejvíce - začne používat „ř“ (zde je třeba říci, že toto je pak obvykle nadužíváno, takže se lze velice často setkat se slovy jako „čtveřec“ apod.). Zajímavé též je, že taková osoba začne - a je třeba dodat, že neúměrně často, navíc i v případech, kdy druhá osoba tak nečiní vůbec - používat vsuvku „ty vole“, která v daném ohledu podle všeho působí jak *marker* češtiny.

Ovšem zpět k našemu hlavnímu tématu. Jaké jsou závěry nastíněné jazykové situace v K.? 1) absentuje zde všemi sdílená koiné (varianty češtiny či slovenštiny, které jsou užívány v lokalitě 1 se výrazně odlišují, nemluvě o primární odlišnosti češtiny a slovenštiny), 2) součástí rodiny H. jsou osoby, které nehovoří romsky: např.: J., B., D., ačkoli „jednacím jazykem“ v lokalitě 2. je právě romština, což vytváří specifickou situaci, kdy 3) v 1. a 2. se v rámci jedné rodiny, jejíž základní ekonomickou strategií je generalizovaná solidarita, resp. do značné míry praktikované generalizované sdílení veškerých dostupných statků a služeb, společná péče o děti apod., hovoří dvěma odlišnými jazyky, které jsou si klasifikačně nesmírně vzdálené.

Nicméně: všichni členové rodiny H. si *velice dobře rozumí* (v hermeneutickém slova smyslu). Vědí, jak se k sobě chovat, umějí adekvátně reagovat v bezpočtu situací, jichž jsou společnými účastníky, vůči okolí vystupují jednotně, sdílí shodnou identitu, atd., atd., atd.. Proč? - protože sdílí společné hodnoty a normy a od nich odvozené specifické vzorce jednání, podrobují se a vykonávají stejné mechanismy sociální kontroly etc., etc., přičemž tyto hodnoty dále předávají - různými jazyky! - svým dětem.

Domnívám se, že výše uvedené skutečnosti výrazně podporují uvedené stanovisko, dle kterého jádrem kultury není jazyk (to by totiž středem rodiny H. podle všeho probíhaly kulturní hranice, a to je vcelku nepravděpodobné), ale *sdílené hodnoty*; jinak řečeno: mezi jazykem a kulturou není zdaleka tak úzká vazba, jak v úvodu této kapitoly uvedené teorie předpokládají.

* * *

Uvedený příklad situace v obci K. nám přitom může posloužit i jako můstek ke kapitole následující, tematizující vztah (romské) identity a (romského) jazyka. Pokud bychom se totiž na rozebíranou situaci podívali odlišnou optikou, v jejímž ohnisku by se nalézala kolektivní identita odpovídající formace, ukázalo by se, že všechny osoby (i přes výraznou heterogenost v jazykové oblasti) sdílí (na odpovídající rovině) jednotnou kolektivní identitu „Horvátovců“, resp. příslušníků dané *příbuzenské* skupiny. Dlužno přitom uvést, že tato - příbuzensky vymezená - kolektivní identita zaujímá v souboru kolektivních identit této skupiny klíčovou pozici, resp.: jedná se o identitu ve většině ohledů dominantní. Je přitom zřejmé, že tato identita není ani primárně, ani zejména či nejčastěji vázána jazykově (skoro by se dalo říci, že není jazykově vázána vůbec). Být Horvátovec (v K., jakož i ve všech ostatních lokalitách, kde členové dané příbuzenské formace sídlí) nepředpokládá zvláštní jazykovou kompetenci a členy této formace tedy není možné určit podle jazykového klíče. Třebaže se v této stati daným zjištěním nebudeme zabývat, diskrepance mezi (ne/sdílenými) jazykovými kódy a (sdílenými) příbuzenskými vzorci v rámci skupiny Horvátovců rozhodně stojí za pozornost.

3. Ke vztahu jazyka a identity

Obvyklá teze (pro)romských národních agitátorů, obrozenců a buditelů zní: všichni Romové (někdy s ambiciózním: „na celém světě“) se mezi sebou domluví, romský jazyk je tím, co Romy spojuje. Implicitním (někdy ovšem explicitně vyjádřeným) předpokladem uvedeného postoje je přitom chápání Romů coby osob hovořících romsky - dnes ovšem nejčastěji v užším smyslu Romů coby příslušníků romského národa či etnika (viz výše uvedenou citaci ing. Holomka či tezi E. Davidové, podle které „romština patří mezi nejdůležitější charakteristiky romského etnika“ / Davidová 1995: 17/[8]), kdy romština slouží jako jeden nejvýznamnějších markerů těchto formací. V tomto kontextu je pak zcela srozumitelná (za

všechny např.) Holomkova deklamace o tom, že „prosazování romštiny úzce souvisí s identitou Romů.“ (Holomek 2006 b)

Nejprve se zaměříme na, třebaže zjevně neudržitelnou, přesto se stále objevující a pozornosti se těšící rovnici Rom = mluvčí romštiny. Neudržitelnost této teze je zřejmá: na jedné straně je faktem, že *již na konci 19. století* „viac ako polovica rómskej populácie [rómcinu] neovládala“ (Džambazovič 2001: 502[9]), na druhé straně je ale zase skutečností, že u studentů romistky na UK v Praze se očekává „perfektní zvládnutí tzv. slovenské romštiny“ (Křečík 2006). Uvedená rovnice tedy neplatí: ne každý „Rom“ romsky umí a naopak - leckterý „ne-Rom“ romsky hovoří (a to dokonce „perfektně“). Proč se ale touto rovnicí stále operuje a proč v obecném povědomí stále přežívá a daří se jí? R. Pivoň danou tezi nahlíží v kontextu budování romského národa (z takřka klasických pozic Abnera Cohena a jeho výkladové matice *competition over scarce resources*[10]) jako tah tzv. „romských elit“ ve hře o pozice. Tento badatel (mj. mluvčí dvou variet romštiny) ve své skvělé stati „*Formování romského národa a romština (především na školách)*“ píše: „Proces výstavby ‘romského národa’ a ‘jeho’ jazyka ... naráží i na další, dosud nevyjasněné problémy: ne každý, koho romská elita nebo majoritní společnost označí jako Roma, romsky mluví“, přičemž „totéž platí i obráceně. Ne každý, kdo romsky mluví, je za Roma považován, resp. se sám za Roma považuje“ (Pivoň 2006). Potud Pivoň pouze konstatuje zjevnou skutečnost, jeho následující úvaha je ovšem stejně neotřelá jako případná; podle Pivoně totiž v daném případě „o romštinu jako jazyk ... vůbec nejde! Romština spíš slouží jako taktický tah na odstranění nežádoucí ‘gadžovské’ konkurence, jako vysvětlení [‘romských představitelů’], proč ‘romský problém’ můžou řešit jenom Romové“ (Tamže). K vysvětlení důvodů tohoto vcelku radikálního výroku pak daný autor dodává: „Romská elita prosazuje, aby u veškerých projektů týkajících se řešení zmíněné ‘romské problematiky’ bylo podmínkou ovládnutí romského jazyka. Tím klasifikuje všechny ‘gádže’ jako jazykově nekompetentní; stačí k tomu zabezpečovat všechny orgány, které rozhodují třeba o udělování grantů, že Romové mluví hlavně romsky, tudíž rozumět jim můžou jedině ‘romské elity’. Jazykovou kompetenci ‘elit’ samozřejmě nikdo prověřovat nebude. Prosazování práv Romů jako jazykové menšiny tak slouží zájmům úzké skupiny ‘intelligence’, která argument jazykové kompetence zneužívá“ (Tamže). Na základě uvedeného rozboru a v intencích zmiňovaného A. Cohena by tedy bylo třeba Holomkovu úvodní tezi („prosazování romštiny úzce souvisí s identitou Romů.“) pozměnit asi takto: „prosazování romštiny úzce souvisí s bojem tzv. ‘romských elit’ o pozice (nedostatkové zdroje)“. Čtyřmi slovy: nikoli identita, ale peníze.

Uvedená situace přitom podle Pivoně zároveň „udrží i mýtus, že všichni Romové na světě se mezi sebou domluví“ (Tamže), což je podle tohoto autora „samozřejmě nesmysl“ (Tamže), situace je totiž taková, že „romština jako základní komunikační prostředek funguje mezi příslušníky, nebo přesněji obyvateli jedné osady, resp. jednoho rodu, nikoliv však mezi Romy ve smyslu řeči národní!“ (Tamže) Tím se dostáváme k první z tezí uvedených v úvodu této kapitoly: jazykové jednotě (všech) Romů.

Na rozdíl od Pivoňova výkladu prosazování romštiny tzv. „romskými elitami“, který je v dané formulaci u nás (jakož i v SR) výrazně novátorský, je konstatace o ne/funkčnosti romštiny jako dorozumívacího prostředku mezi „Romy“ obecně známým faktem. Většina relevantních odborníků si je vědoma toho, že „členovia cudzích [cigánských] skupín sa medzi sebou nedorozumejú bez použitia tretej reči (Marušiaková 1989: 75)“, takže „pri náhodných kontaktoch medzi skupinami sa ... používa slovenčina, čeština alebo maďarčina“ (Marušiaková 1985: 696/ (méně známé je ovšem to, že „užívání označení ‘hluší’ ve smyslu ‘ti, kterým není rozumět’ je mezi jednotlivými romskými skupinami [které se liší svými jazyky – pozn. MJ] velice rozšířené“ /Tcherenkov; Laederich, 2004: 334/). Obdobně známá a publikovaná je i skutečnost, že „většina cigánských skupín ... hovoří svým

vlastným jazykom, *ktorý používa výlučne medzi členmi skupiny*” (Marušiaková 1985: 696, kurzíva dodána), takže jazyky jednotlivých skupin sú ”faktorom spôsobujúcim a zdôrazňujúcim skupinovú *izolovanosť*” (Tamtéž: 696, kurzíva dodána), tedy pravým opakem toho, co hlásají (pro)romští aktivisté a členové tzv. „romských elit“. Na obecné rovině a v kontextu snah o ustavení jednotné, všemi romskými skupinami sdílené, standardizované romštiny si tak nelze nevděkovat faktu, že „řada romských skupin se snaží o pravý opak než jazykovědci“, neboť „specifický romský jazyk, odlišný od jiných romštin a také mezinárodního standardu pro řadu z nich hraje roli ... jako znak odlišnosti od Gádžů stejně jako jiných skupin Romů.“ (Řezáčová 2003: 32; kurzíva dodána).

Pokud bychom uvedené citace převedli do jazyka identity, ukázalo by se, že jednotlivé variety romštiny skutečně slouží jako opora identity dotyčných skupin, ale nikoli ve smyslu všeobíhající identity všech Romů (snad dokonce na celém světě), ale pouze těch, kteří - Poláčkovými slovy řečeno - „spolu mluví“: tj. jednotlivých skupin vymezených nejčastěji na základě příbuzenství.

Celá záležitost je ovšem komplikovanější, přičemž i v této souvislosti by bylo možné, stejně jako v předchozím případě (třebaže nyní spíše mírně hyperbolicky) zopakovat, že ani tady o jazyk jako takový vůbec nejde (resp., že o něj nejde primárně). Důvodem neakceptace či dokonce explicitního odporu vůči (shora oktrojovanému) standardu (spisovné) romštiny není totiž ze strany jednotlivých romských skupin jen argument: „my tak nemluvíme“, ale hlavně: „tak mluví *degeši* (rituálně nečisté osoby či skupiny osob)“ (Pivoň 2006). Jazyk totiž pro tyto skupiny není objektivním, abstraktním a kvalitativně neutrálním dorozumívacím kódem, ale naopak - je markerem subetnické, rodinné, rodové, hierarchické apod. příslušnosti a odpovídající varieta tak nabývá kvalitativních, hodnotících prvků. Jak říká již mnohokrát zmiňovaný Rastislav Pivoň: pro mnohé romské skupiny je „řeč ... fenoménem, který je odděluje od ostatních skupin, především pak od Romů rituálně nečistých – *degešů*“ (Tamže), takže „přijetí jiné variety romského dialektu může ... představovat i problém *morální, etický*“ (Tamže) (zároveň je ale třeba dodat, že „naučit se jazyku majority takový problém nepředstavuje, jelikož jde o jazyk, na který se pravidla ‘jazykové čistoty’ nevztahují“ /Tamže/). Protože přitom „pro spoustu Cigánů slovo *degeš* neznámá nic jiného než *jiný než já*“ (Ferko 2005: 2), tj. příslušník cizí, nepřibuzné skupiny, nejde jen o to, že by se nějakí „čistí“ chtěli odlišit od „nečistých“, ale o to, že *se příbuzensky se vymezující skupiny distancují od sebe navzájem*. Úhrnem a na obecné rovině řečeno: „Romové, nebo zcela přesně lidé, které jako Romy označuje buď tzv. ‘romská elita’, nebo majoritní společnost, *se navzájem jako jeden celek nepociťují*, a neochota mluvit romsky s Romy, kteří nenáleží k jejich rodu, to jenom prokazuje. Jejich jazyk je totiž něco, co je odlišuje nejenom od ‘gádžů’, ale i (a to především) od jiných skupin, považovaných společností za Romy, tudíž za to samé, za co jsou považováni i oni samotní, což je ovšem pro mnohé z nich nepřijatelné“ (Pivoň 2006). I v tomto případě se tak stvrzuje platnost výše již jednou uvedené teze: tmelem jednotlivých romských skupin a bází jejich kolektivní identity není primárně a zejména jazyk, ale – (v rámci každé jednotlivé skupiny) sdílené hodnoty (které se, samozřejmě, mohou tu a tam manifestovat skrze odpovídající varietu jazyka - ten je ovšem v daném ohledu pouhým vehikulem a plní zejména instrumentální funkci).

A závěr? Ano, jednotlivé variety romštiny jsou do značné míry oporou kolektivních identit jednotlivých romských skupin: skuteností je tedy pravý opak představy, že (jedna) romština spojuje (všechny) Romy a je základem jejich (společné) identity. Různé romštiny reprezentují a utvrzují existenci *různých* romských skupin, jakož i jejich *různých* identit.

Celé této debatě bychom se přitom úplně vyhnuli, kdybychom akceptovali zřejmý a očividný fakt uvedený v úvodu této sekce a to, že Rom ≠ mluví romštiny (a naopak). Po přijetí této skutečnosti by se totiž ukázalo, že hovořit ve vztahu k romskému jazyku (resp.

jeho různým varietám) o identitě „Romů“ nemá smysl – jediní, o jejichž identitě můžeme v dané souvislosti rozumně hovořit jsou totiž (pochopitelně) pouze mluvčí těchto variet (tedy, zopakujme si, – nikoli „Romové“). Potíž celé této problematiky tak spočívá v (ve vědeckém diskurzu) nelegitimním směřování různých druhů relevancí (např. jazyková kompetence vs. „etnická“ příslušnost) a spojování zcela nepřiměřených kategorií („Rom“ vs. mluvčí /některé z mnoha variet/ romštiny). Náprava je přitom velice snadná a spočívá v jediném pravidlu: hovořím-li o romštině a jejích mluvčích, budu činit závěry a vynášet soudy pouze o mluvčích romštiny a ne o někom jiném (například o „Romech“), to by pro začátek úplně stačilo.

4. dílčí závěr

Postupně jsme si ukázali, že *kultura* a *identita* patří každá k jiné relevanci, takže tyto kategorie jsou - třebaže empiricky mohou koincidovat – konceptuálně a definičně mimoběžné, a z jedné tudíž nemožno automaticky (či snad „přirozeně“) vyvozovat druhou. Totéž bylo dále doloženo i v případě *jazyka* a *kultury*, kdy se proti obvyklé tezi o bázové roli jazyka ve vztahu ke kultuře ukázalo, že skutečným fundamentem zde není jazyk, ale sdílené hodnoty. Ve třetí kapitole byla, zejména na základě práce R. Pivoně, podrobena kritice představa, že (jedna) romština spojuje (všechny) Romy a je základem jejich (společné) identity a byl předložen přiměřenější koncept, podle kterého *různé* romštiny reprezentují a utvrzují existenci *různých* romských skupin, jakož i jejich *různých* identit. Závěrečná partie textu pak patřila komentované prezentaci kritiky konceptu identity (jako nástroje mezikulturní komparace a výzkumu) z pozic načrtnutých R. Handlerem a její aplikaci na tzv. romskou problematiku.

Výzkum v lokalitě Předlice, Ústí nad Labem

Lokalita výzkumu – Předlice, městská část severočeské metropole Ústí nad Labem, byla za místo realizace výzkumu vybrána z několika důvodů: převažuje zde romské obyvatelstvo, je zde základní škola, kterou navštěvují téměř všechny místní romské děti (neromské děti dnes už ve škole nenajdeme) a škola (stejně jako děti jejích žáků) má zkušenosti s (neúspěšnými) pokusy o zavádění romštiny do vyučování. V mnoha ohledech lze tedy danou lokalitu považovat za (v daných souvislostech) typickou.

Uvedení do kontextu - Předlice

Severočeské krajské město Ústí nad Labem mělo při posledním sčítání lidu (2001) 94 105 obyvatel^[11] a podle více či méně kvalifikovaných odhadů zde žije něco mezi 10 000 až 19 000 Romů, což je tedy více než 10 % obyvatel města. Nicméně k romské národnosti se podle posledního censu přihlásilo pouze 296 obyvatel.

Předlice jsou městskou částí Ústí nad Labem, která leží na západní straně města při výjezdu směrem na Trmice a Chabařovice. Do roku 1938, kdy byly připojeny k Ústí nad Labem, bývaly samostatnou obcí. Po dlouhou dobu byly částí s výrazným zastoupením českého obyvatelstva, po roce 1945 patřily dokonce k výstavním čtvrtím Ústí nad Labem. Dnes má tato městská část kolem 1800 obyvatel. Centrálním předmětem zájmu našeho výzkumu je ovšem pouze jedna část Předlic, a to tzv. „Nové Předlice“, lokalita, která je zhruba ohraničena ulicemi Majakovského, Hrbovická a Ždírnickým potokem a která je dnes,

co se týče obyvatelstva, téměř ze 100 % romská (v Nových Předlicích žije přibližně 1700 obyvatel, z nichž asi 1600 tvoří Romové).

Obytnou zástavbu v Předlicích tvoří několikapatrové činžovní domy. Jedna část obytných objektů je v rukou soukromých majitelů, jejichž rodiny domy samy obývají (jedná se o tzv. starousedlické rodiny). Tyto domy jsou většinou v uspokojivém až dobrém stavu, jejich majitelé si je udržují a opravují. Druhou část výstavby dnes vlastní většinou rodiny tzv. „Moraváků“ (viz dále), kteří v domech obvykle také sami bydlí, nicméně významnou část z nich dále pronajímají (obvykle chudým) romským rodinám; stav těchto budov je o poznání horší. Bytové jednotky v těchto domech neprocházejí žádnými opravami, nepočítáme-li vnitřní zásahy za účelem rozdělení jedné bytové jednotky na dvě (jejichž cíl je zřejmý -vyšší zisky z nájmu).

Historie Předlic *aneb* Jak vzniká ghetto

Dnešní situace v Nových Předlicích měla velmi specifickou a zajímavou genezi, která je významná jako ukázkový příklad. Jak už jsme uvedli, pro roce 1945 bývaly Předlice výstavní čtvrtí Ústí nad Labem, s půvabnou zástavbou dělnických domů. Jak je obecně známo, migrace Romů ze Slovenska (nejen) do severočeských měst probíhala v několika vlnách. Pokud jde o Ústí nad Labem (a potažmo Předlice), hned v poválečném období zde, stejně jako na mnoha jiných místech, probíhala vlna spontánní migrace Romů ze Slovenska (kteří vedle dalších skupin obyvatelstva nahrazovali do té doby převažující německé obyvatelstvo). Další významná - tentokrát už organizovaná a řízená - migrační vlna následovala v 70. letech 20. století. Tato vlna souvisela s plánovanou likvidací romských osad na Slovensku a často byla spojená s „vyplácením“ Romů, kteří odcházeli ze Slovenska a své peníze si mohli vybrat až v Čechách. V té době existovala dohoda mezi KNV Ústí nad Labem a východoslovenským okresem Michalovce o rozptýlu obyvatel romského původu; hovoří se už také o vytváření městských částí nebo ulic s vyšší koncentrací Romů, jako byly například Předlice, Trmice či Krásné Březno.

Pokud se podíváme zpět na konkrétní případ Předlic, uvidíme, že Romové, kteří přicházeli v této době do Předlic, pocházeli většinou z okolí slovenských Hanušovců nad Topľou a jednalo se z převážné většiny o vzájemně příbuzné rodiny dnes označované jako „starousedlíci“ nebo také „hanušovští Romové“ (podle místa původu). Využívali nabídek pracovního uplatnění a přidělovaných bytů a řada z nich si také odkupovala domky do osobního vlastnictví. Starousedlíci, tedy skupina, která se rekrutovala z této migrační vlny (70. léta), nebyli (a dodnes nejsou) považováni za „problémové“ sousedy a spoluobčany. V době, kdy se v Předlicích usadili, zde žila ještě nezanedbatelná skupina ne-Romů a Předlice byly standardní městskou částí.

Situace v Předlicích se začala rychle měnit na přelomu 80. a 90. let 20. století. V této době do Předlic přicházely jednak další romské rodiny ze Slovenska, jednak se sem z nejrůznějších důvodů (levné nájmy apod.) a nejrůznějšími cestami dostávaly (a to pravděpodobně za tiché podpory magistrátu) romské rodiny z jiných částí Ústí nad Labem. Tehdy vznikla skupina „novousedlíků“ a poměr Romů vůči ne-Romům v lokalitě se postupně začínal obracet.

Pro následující vývoj a dnešní situaci byl však nejvýznamnější okamžik, kdy byly městské domy v Předlicích za smluvní ceny prodány do soukromých rukou několika romských rodin, které do Ústí nad Labem přišly z Moravy a které jsou zde známé jako „Moraváci“. Byty byly sice v první řadě nabídnuty k odkoupení nájemníkům, nicméně za tržní ceny, které pro ně byly vzhledem k jejich situovanosti nedostupné, posléze pak byly za

ceny smluvní (a tedy několikanásobně nižší) prodány již zmíněným „Moravákům“. Členové těchto rodin se do domů sami nastěhovali a zbývající volné byty začali pronajímat. V tom okamžiku se z lokality vystěhovali už téměř všichni ne-Romové a z Nových Předlic se začalo stávat romské ghetto. Tato doba se také kryje s okamžikem, kdy do místní základní školy přestali neromští rodiče posílat své děti, a škola se tak stala čistě „cigánskou“^[12].

Graf migračních procesů v Předlicích, vypracoval Jan Husák

Dnes se byty „Moraváků“ v Předlicích (i v jiných částech města či přilehlých Trmicích) stávají útočištěm a mnohdy poslední instancí pro řadu romských rodin, které se dostaly do problémů například s placením nájmu (a byly soudně vystěhovány). Nájemy jsou zde ovšem značně vysoké (hovoří se o sumách od 6000 do 9000 Kč za byt 1+1 či 2+1; bez energií), takže bytová (a celkově ekonomická) situace rodin, které zde najdou útočiště, se obvykle nijak nezlepší, ba naopak. Romské rodiny, které zde bydlí, ovšem většinou nemají jinou volbu - jinde byt nedostanou a na ubytovně by na tom byly podobně, ne-li hůř. Praktiky nájemců bytů jsou mnohdy nevybíravé, hovoří se o uplatňování psychického i fyzického nátlaku k prosazení vlastních zájmů. Nájem je přitom často stupňován až do nepřijatelné výše. Řada rodin v tom okamžiku lokalitu opouští a stěhuje se ke svým příbuzným či na ubytovnu; po určité době ovšem většina z nich končí opět v nájmu u Moraváků, třeba v jiné části města. „Tady se veřejně kšeftuje s nájemníky“, ^[13] shrnuje situaci Městská policie v Předlicích.

Obyvatelstvo Nových Předlic

V lokalitě Nové Předlice se setkáváme s poměrně stratifikovanou strukturou obyvatelstva. Významným kritériem utváření sociálního statusu a skupinové identity je zde zejména doba příchodu do lokality. Dvě nejvýznamnější skupiny žijící dnes v Předlicích se označují jako „starousedlíci“ a „novousedlíci“. Starousedlíci, nebo také „hanušovští Romové“, se rekrutují z rodin, které do Předlic přicházely v období zhruba do 70. let minulého století. Tyto rodiny pocházely většinou z několika vesnic v okolí Hanušovců nad Topľou (Prešovský kraj) a byly většinou vzájemně příbuzné. Dnes žijí starousedlíci převážně v rodinných domech v osobním vlastnictví (tento fakt je důležitý ve vztahu k dále popsáným novousedlíkům).

Novousedlíci se rekrutují z další významné migrační vlny, která přicházela do Předlic v 80. a 90. letech minulého století a později. V té době sem přicházely jednak nové romské rodiny ze Slovenska, jednak se sem z nejrůznějších důvodů a nejrůznějšími cestami dostávaly rodiny, které do té doby žily v jiných částech Ústí nad Labem. Nejedná se však o skupinu v přísném slova smyslu, ale spíše o jakýsi agregát, náhodné seskupení nejrůznějších, vzájemně nepřibuzných rodin. Starousedlíci se tedy ve vztahu k novousedlíkům jeví jako jedna skupina,

zatímco obráceně to neplatí. Novousedlíci dostávali v Předlicích městské byty; dnes žijí z převážné většiny v domech vlastněných Moraváky. Samotní „Moraváci“ patří podle doby příchodu do lokality vlastně také mezi novousedlíky, mají však specifické postavení.

Starousedlíci jsou obecně na socioekonomicky vyšší úrovni než novousedlíci, k čemuž pravděpodobně přispívá také jejich silné rodinné zázemí. Tvoří příbuzensky vzájemně provázané rodiny, jejichž členové v sobě mají navzájem oporu. Donedávna byli endogamní; v posledních letech některé rodiny starousedlíků navázaly prostřednictvím sňatků spojení s některými rodinami Moraváků. Starousedlické rodiny se považují – a jsou i majoritní populací považovány – za „bezproblémové“ a obecně „lepší“. Jejich členové znají normy majoritní společnosti a dokáží podle nich jednat. Úroveň jejich života je na sociálně-ekonomické rovině dobrá, a – podle slov policie – „umí si mezi sebou udělat pořádek“. Děti starousedlíků mají vyšší vzdělání a pečlivě si vybírají manželské partnery. Podle městské policie se v posledních letech dokonce některé starousedlické rodiny snaží svoje domy v Předlicích prodat a odstěhovat se pryč – zatím však neúspěšně, protože Předlice jsou natolik špatnou adresou, že o jejich domy nikdo nemá zájem.

Naproti tomu novousedlíci jsou považováni za problémové, špinavé, zavšivené, *degeše* (rituálně nečisté), atp. Nutno dodat, že i když situace konkrétní rodiny této klasifikaci „objektivně“ neodpovídá (doma mají uklizeno, děti jsou dobře živené, chodí hezky oblekané atp.), uvedený připsaný status tuto skutečnost přebije. Být novousedlík tedy (*a priori*) znamená být pövl. Největší rozdíl mezi starousedlíky a novousedlíky však spočívá v tom, že novousedlíci jsou obvykle jednotlivé, izolované nukleární rodiny bez opory v širší příbuzenské síti (máme zde na mysli členy širší příbuzenské sítě přímo v lokalitě; příbuzenská síť existuje i u těchto rodin, nicméně obvykle je prostorově rozptýlena), které jsou na nízké socioekonomické úrovni a dostaly se do podřízeného postavení (jsou v nájmu u Moraváků, zadlužení u lichvářů, drogově závislí apod.), z něhož mají jen minimální možnost dostat se vlastním úsilím.

Specifické je potom postavení Moraváků. Přestože patří mezi nejbohatší obyvatele lokality, žijí ve stejných domech jako jejich nájemníci (pravděpodobně proto, aby mohli náležitě „dohlížet“ nad výběrem nájmů a dalšími svými aktivitami) a nejsou respektováni a uznáváni tak jako starousedlíci. Moraváci novousedlíky pohrdají a považují je za lůzu. Novousedlíci se Moraváků bojí, ale nevážjí si jich. Moraváci usilují o navázání dalších vztahů se starousedlíky, což by posílilo jejich postavení v lokalitě, většina starousedlíků však aktivitami Moraváků pohrdá. Zatímco starousedlické rodiny mají v lokalitě autoritu a vysoký status, o Moravácích toto neplatí. V nedávné době však došlo k navázání několika sňatků mezi rodinami starousedlíků a Moraváků (což vedlo u některých starousedlíků k převzetí výnosné kriminální praxe Moraváků), a pokud bude tento trend v budoucnosti pokračovat, obě superiorní skupiny v lokalitě pravděpodobně postupně splynou.

Metodologie výzkumu

Výzkum probíhal metodou řízených rozhovorů. V počáteční fázi výzkumu celý realizační tým vyhotovil seznam otázek (resp. víceméně otevřených *témat*), které byly během rozhovoru (pokud to okolnosti dovozovaly) položeny. Každý z tazatelů tedy kladl otázky týkající se shodného souboru témat, což umožňovalo následnou komparaci. Vybrané rozhovory (v daném ohledu se každý jeden tazatel řídil svým vlastním úsudkem) byly *ex post* ve zkrácené verzi zaznamenávány.

Před fází výzkumu sestávající z rozhovorů byla lokalita Předlic rozdělena na výzkumné „rajóny“ a každý z výzkumníků – tazatelů dále prováděl výzkum víceméně v rámci

„svého“ rajónu. Protože všichni výzkumníci byli po dobu výzkumu v kontaktu, byla většina záležitostí vyžadujících konzultaci ostatních členů týmu řešena takříkajíc za pochodu prostřednictvím všech dostupných komunikačních kanálů. Mimoto na konci každého měsíce probíhala *face to face* setkání členů celého týmu (s přizvanými hosty – konzultanty). Na těchto průběžných setkáních byly konzultovány dosažené výsledky a rozvrhován následný postup. Kromě jiného pak tato setkání sloužila ke sjednocení aplikovaných teoretických východisek i výzkumné metodologie a zajišťovala tak jednotný postup celého týmu.

Kromě samotného výzkumu v terénu a shromažďování empirických dat proběhla řada konzultací s odborníky na danou problematiku (R. Pivoň, T. Hirt, E. Marušáková, A. Jurová, P. Morvayová), jakož i s osobami zaujímajícími relevantní pozice v dané lokalitě. Pozornost byla věnována studiu relevantní literatury, přičemž k diskuzi odpovídajících textů sloužila výše zmíněná pravidelná setkání týmu.

V průběhu výzkumu bylo provedeno bezmála 100 rozhovorů. Následující sekce prezentuje vybrané rozhovory jejichž soubor pokrývá přinejmenším základní názorové spektrum dotazovaných.

Vybrané rozhovory (průřez)

(rozhovory jsou zkrácené a mírně upravené)

Rozhovor č. 1

Tak Arpi (jde o přezdívku), odkud jsi. Jaj, ta ja z Nižném okr. Košice. Aha, ale tady jsou i romáci z jiných částí Slovenska. Joj, ta to hej, tu žiju Romovja i zo Spíše, Hanušovic.....(přemýšlí, proto kladu další otázku. Uvědomuji si, že pokud bych ho nechal dlouho přemýšlet, zeptal by se dalších členů rodiny a celá debata by se prodloužila nejméně o půl hodiny, protože by se romáci dohadovali odkud je ten nebo onen, do jaké rodiny patří, kolik mu je apod.). Když na sebe mluvíte romsky, dorozumíte se? Dá se poznat odkud ten Rom je, aniž by jsi se ho zeptal? Ta to hej, oni mluví inakším jazykom ako my, naši romovja? Tomu nerozumím, mohl bys mi říct nějaký rozdíl? Ta jak ti mám říct, my například žikame graty na nádoby, ale oni žikají na graty oblečení. No, a ještě nějaký rozdíl znáš? No, (zamyslel se)do rozhovoru se přidala jeho žena (říkejme ji paní M), jinakšo mluví. Jak to myslíte? V čem je ten rozdíl? (zasmála se)oni žikají: „*Ta kaj salas?*“ a my „*Ta kaj salas?*“ (rozdíl v intonaci)

Rozhovor č. 3

Respondent: žena, 42 let (pro účely našeho výzkumu ji budeme označovat písmenem „S“)

Umíte mluvit romsky?

Odpověď: „Ne“

Můžete mi prosím říci, proč neumíte romsky?

Odpověď: „Rodiče s náma romsky nemluvili. Oni romsky uměli a prej na mě, když jsem byla malá mluvili, ale já jsem to už zapomněla. Mluvili i Maďarke, ale rozumím.“

Jaký jazyk tedy považujete za mateřský?

Odpověď: „Česky“

Váš mateřský jazyk je tedy čeština?

Odpověď: „Ano“

Myslíte si, že by se romský jazyk měl vyučovat na školách?

Odpověď: „To je blbý“

Můžete mi prosím říci, co máte na mysli, když jste uvedla, že je cosi „blbého“ na vyučování romského jazyka na školách?

Odpověď: „Oni romsky umí, už takhle malý děti uměj cigánsky mluvit. To slyším furt jak mluvěj a sprostě. Oni je stejně učeť už doma. Oni se za to styděj.“

Myslíte si, že byste mi mohla říci, co máte na mysli, když říkáte, že: „Oni se styděj“?

Odpověď: „Mluvit....cigánsky....a že sou jako Romové.“

Proč si myslíte, že se Romové stydí za svou romštinu nebo za to, že jsou Romové?

Odpověď: „Voni sou moc...řvou, to slyšíte v autobuse, jak řvou...oni neuměj mluvit normálně, ale jako zvířata...oni nejsou přizpůsobivý“

Opět se vrátím k Vašemu označení „oni“. Můžete mi prosím říci, koho tím myslíte.

Odpověď: (smích) „No jako cigány“ (paní S mne v té chvíli snad i považovala za podivína, který se jí ptá na tak samozřejmý fakt)

Aha, mám tomu rozumět, že „oni“ jsou Romové?

Odpověď: (opět údiv v očích) „Jo“

Čím se tedy cítíte být Vy?

Odpověď: „No já sem taky cigánka, ale...ne, že bych se jako styděla, my jsme jiný.“

Jiný?

Odpověď: „Jak Vám to mám říct. My sme přizpůsobivý, oni ne. Oni dělaj všem ostudu, neuměj se chovat...(paní S dlouze vyprávěla o svém přístupu k životu, o povinnostech které z něj plynou)“

Promiňte, ale opět se vrátím k tomu, co jste již uvedla. Hovořila jste o tom, že romštinu není potřeba vyučovat, protože „oni se ji učeť doma“. Jak jste sama řekla, „oni“ jsou Romové. Vy sama se za Romku označujete. Asi jsem nejspíš nechápavý, za což se omlouvám, ale pokud tedy Romové umí romsky a učí to své děti, pak bych musel říct to samé o Vás, protože jste přeci taky Romka, jak jste sama řekla, nebo se pletu?

Odpověď: „Jo, to jo, ale my sme jiný.“ (měl jsem dojem, že paní S má pocit, že ve mně vzbuzuje pocit, že se od Romů distancuje. Použil jsem tedy otázky, z nichž by bylo možné nalézt odpověď na rozdělení „oni“ a „my“)

Můžete mi prosím říci odkud pocházíte, myslím z jaké části nebo města na Slovensku?

Odpověď: „Máma je ze Zvolena a táta.....no, tak teď si nevzpomenu.“

Znáte Romy i z jiných částí Slovenska?

Odpověď: „Jo, sou tu z Košic (smích), a pak ještě nějaký z východu.“

Uvedla jste, že romštině rozumíte.

Odpověď: „Ano, tak něco.“

Rozumíte tedy romštině Romů z jiných částí Slovenska, o kterých jste mluvila?

Odpověď: „Jak co. Oni třebaž říkaj *bandurky* (smích)...to je srandovní a my *krumplě*.“

Jakou romštinu byste tedy preferovala, pokud by se měla vyučovat na školách?

Odpověď: „Nevím, k čemu to je, to by se musel obrátit svět...já nevím.“

Dobře, jakou romštinu byste byla ochotna se učit, pokud by se vyučovala na školách?

Odpověď: „Tu co mluvíme my.“

Aha, mám tomu rozumět tak, že tou romštinou, kterou Vy mluvíte, máte namysli tu, kterou mluví Romové ze Zvolena?

Odpověď: „Jo“

Takže, když mluvíte o nich, pak myslíte o Romech z východu?

Odpověď: „Jo“

Rozhovor č. 4

Pohlaví: Žena

Věk: 35 let

Kód: KH

Rozhovor byl zahájen po souhlasu respondentky s realizací rozhovoru, který byl ve velmi obecné formě představen.

Umíte romsky?

Odpověď: „Ano“

Můžete prosím uvést, v čem vidíte pravý důvod své znalosti romštiny?

Odpověď: „Rodiče na nás mluvili romsky. Já, ale neumím úplně všechno. Třebaž nedávno přišel kluk ze školy a ptal se mě na zvířata, tak ve škole něco o zvířatech něco měli, no a já nevím, jak se řeknou zvířata romsky.“

Učíte své děti romskému jazyku?

Odpověď: „Ne“

Můžete prosím uvést důvod, proč své děti romštinu neučíte?

Odpověď: „My na ně mluvíme, oni všemu rozuměj, ale teď kvůli malý (ukazuje na svou cca tříletou dceru) nemluvíme. Vem si Máni holka (myslí nejstarší dceru) ta mluví úplně perfektně, líp než naše Pavla, tak kolikrát přijde a co mámo znamená tohle nebo jak se tohle řekne. No a ta malá (myslí opět Máni dceru) ta mluví jenom romsky. Teď chodí do školky, takže se naučila mluvit česky, ale furt mluví tak i tak, každý druhý slovo romsky. Máňa třebaž říkala, jak byla u doktorky a ta jí říkala, aby treberz skalala na jedný noze, a ona nic....Máňa potom řekla, že ona jí nerozumí, tak ji doktorka řekla: „No tak na ní mluvte po vašem.“...no a Máňa ji řekla: „*Chučker pal o jek pindro*.“ No a holka začala skákat na jedný noze.“

Jaký jazyk považujete za mateřský?

Odpověď: „romštinu“

Jaký jazyk je pro Vás nejsrozumitelnější?

Odpověď: „čeština“

Můžete prosím uvést proč je pro Vás čeština nesrozumitelnějším jazykem?

Odpověď: „Já nevím....dá se líp říct co potřebuju, v romštině nejsou takový slova jakýma se mluví třeba na úřadě.“

Myslíte si, že by se romština měla vyučovat na školách?

Odpověď: „Asi ne...oni ve škole zpívaj. Slyšela sem, že některým rodičům to dokonce vadí, ale mě né, proč?“

Máte doma nějaké romské knížky?

Odpověď: „Ne“

Znáte nějaké romské knížky?

Odpověď: „Jo, jednou kluk přinesl ze školy pohádky, ale něco sem vůbec nerozuměla.“

Mohla byste uvést příklad?

Odpověď: „Něco sme četli, ale něčemu sem vůbec nerozuměla. Jako by to byl úplně cudzý jazyk....nevím bylo to takovy divny (smích).“

Pokud se Vás někdo zeptá, odkud jste, co mu odpovíte?

Odpověď: „Já jsem z Čech a máma z Hanušovec.“

Znáte Romy i z jiných částí Slovenska?

Odpověď: „Oni sou z Košic, Levoče....ještě (přemýšlí)....já nevím“

Můžete mi prosím říct, koho máte na mysli, když říkáte oni?

Odpověď: „No jako Romové.“

Ale vy jste přeci taky Romka, nebo se pletu?

Odpověď: „Jo“

Tomu nerozumím, Vy jste Romka, Oni, tedy Ti, kteří nepochází z Hanušovec jsou Romové, a přesto užíváte spojení „Oni“ pokud mluvíte o mimohanušovských Romech. Můžete mi tedy říct, zda Vy osobně je považujete za Romy?

Odpověď: „Jo to jo, sou to přece Romové.“

Považujete je tedy za rovnocenné?

Odpověď: „Oni sou lidi ta jak my.“

Aha, přijala byste tedy pohoštění u každého Roma?

Odpověď: „U našich jo, proč né.“

A u cizích?

Odpověď: „Jáj, ta to né.“

Uvedla jste, že tu žijí Romové z jiných částí Slovenska. Můžete mi prosím říci, zda-li je jejich romština stejná jako ta, kterou mluvíte Vy?

Odpověď: „Ne“

Můžete prosím říci, v čem je jiná?

Odpověď: „Oni zpívaj...tak natahujou (nepokládám záměrně další otázku, neboť jsem si vědom, že lidé mají tendenci překonávat ticho a tím tak předejít trapným situacím, kdy jsou lidé zticha a vlastně tak nepřímou vyjadřují, že si nemají co říct). Minule sme stáli u krámu a tam cigáni od P (myslí z určité rodiny) něco říkali, že včera byli nakoupit. Oni, ale řekli jakože „*tajsa*“, a to po našem je zítra. To mi připadalo směšný.“

Ještě Vám položím poslední otázku. Pokud byste měla uvést rozdíl mezi Romy tzv. od nás a těmi ostatními, kteří nejsou původem z Hanušovec, jaké by to byly?

Odpověď: „My třeba všichni makáme, oni ne. Oni, já nevím, nejsou na práci...třebars jako tady ty domorodci (jedna z místních rodin, kterou místní komunita takto označuje.“

Rozhovor č. 5

Věk: 35 let

Pohlaví: žena

Kód: HH

Mluvíte romsky?

Odpověď: „Ano“

Kde jste se naučila mluvit romsky?

Odpověď: „Doma na nás mluvili.“

Máte děti?

Odpověď: „Ano dvě, kluka a holku.“

Učíte své děti mluvit romsky?

Odpověď: „Ne, na co, oni všemu rozuměj. Nemluvěj....my, když na ně něco řeknem romsky, tak věděj co, ale odpovídaj česky.“

Jaký jazyk Vy považujete za mateřský?

Odpověď: „romsky“

Myslíte si, že by se romský jazyk měl vyučovat na školách?

Odpověď: „Ne, proč, když děti rozuměj.“

Uměj?

Odpověď: „No tak ne úplně...no, ale kdo umí.“ Vždyť si vem, že mi neumíme třeba říct nějaký věci jak se řeknou, to možná jen ty...no, olaši či jak se jim říká.“

Přesto byste nechtěla, aby se Vaše děti učili ve škole mluvit romsky?

Odpověď: „A na co!? K čemu....no řekni, co by je tam učili“

Jednotný spisovný romský jazyk.

Odpověď: „A to co?“

Na to Vám v současné době nedokážu odpovědět. Jistě by to byl jeden z romských dialektů, který by se učili povinně všechny děti ve školách.

Odpověď: „A jakej?“

Pokud vím je upřednostňován dialekt východoslovenských Romů.

Odpověď: „Hm, tak to jo.“

Znamená to, že byste v případě, že by se na školách vyučoval romský východoslovenský dialekt nebyla proti?

Odpověď: „Hm....myslím, že ne...no, když by to bylo povinný, tak co bych mohla dělat.“

Pokud se Vás někdo zeptá, odkud jste, co mu odpovíte?

Odpověď: „No asi z Hanušovic.“

Asi?

Odpověď: „Jo z Hanušovic...no my když jsme byli v Anglii a ptali se nás Romové odkud jsme, tak jsme řekli, že jsme z Ústí, a když i oni byli z Ústí, tak jsme řekli, že jsme z Předlic, ale když se mě zeptá cizel na to, odkud jsem, tak mu řeknu z Hanušovic.“

Žijí v této čtvrti ještě jiní Romové, tedy z jiných částí Slovenska ?

Odpověď: „Jo...z levoči, Pavlovský...já nevím, pak sou tu ty moraváci, ale ty sou asi z Michalovců.“

Pokud se potkáte na ulici, jakou řečí spolu mluvíte?

Odpověď: „ak jak s kým...když z našema, tak většinou cigánsky, mě by to připadlo divný s nima mluvit česky....no a když s cizýma, tak třeba z moravákama většinou hutorácky nebo oni jedine tak mluvej...no a s tamtěma...když na mě promluví romsky, ta i ja na něj mluvím taky tak, a když česky, tak já taky česky.“

Pokud na Vás mluví Romové z jiných částí Slovenska romsky, rozumíte všemu co říkají?

Odpověď: „Většinou jo...maj některý slova jiný...třebaz my říkáme jakože ted' *akanakes* a ty od Poláků *hinke nebo třeba říkaj*, když *ženská porodí ul'ilom* no a my *perdža tele*. To je takový divný *ul'ilom*...ani nevím co to je.

Opět se vrátím k výuce romského jazyka ve školách. Pokud by se vyučoval ta romština, kterou mluví třeba Polákovi, o kterých jste teď vyprávěla, byla byste pro či proti tomu?

Odpověď: „A proč by se měli učit jejich...asi by se mi to nelíbilo.“

Máte doma nějaké knížky v romštině?

Odpověď: „Ne“

Vyprávěl Vám někdo někdy nějaké romské pohádky?

Odpověď: „Ne“ Táta říkal, že dřív se vyprávěli, a to byla náthera něco takovýho poslouchat..ted' ne...já bych možná to neuměla ani číst.“

Proč si myslíte, že byste je neuměla přečíst?

Odpověď: „Co já vim, možná, že jo...nevím“

Rozhovor č. 6

Věk: 22 let

Pohlaví: muž

Kód: S1

Mluvíte romsky?

Odpověď: „Ne“

Mohl byste uvést hlavní důvod, proč neumíte romsky?

Odpověď: „Já nevím...doma jsem nemluvili“

Myslíte si, že by se romština měla vyučovat ve školách?

Odpověď: „Proč?...to je blbost ne?...když se budu chtít naučit mluvit, tak se naučím od cigánů“

Mluví romsky někdo z vašeho okolí, koho znáte?

Odpověď: „Jo, máma, táta...jako oni cigáni uměj mluvit, ale my mladý mezi sebou nemluvíme.....to jen depeši“

Myslíte si, že ten, kdo mluví romsky je degeš?

Odpověď: To ne, ale my už nemluvíme, jen něco.“

Něco?

Odpověď: „joj, ta, když třeba chceme něco říct před gádžema, aby to třeba nevěděli.“

Pokud by se romština měla stát úředním jazykem, tedy tou, kterou by se mohlo mluvit na úřadě, souhlasil byste s tím?

Odpověď: „Já nevím, mě je to jedno.....já nemluvím“

Rozhovor č. 7

Věk: 56 let

Pohlaví: muž

Kód: FH

Umíte romsky?

Odpověď: „No a né.“

Můžete uvést, kdo Vás naučil mluvit romsky?

Odpověď: „Jaj, ta kto...ta doma né...ta u nás všichni mluvili...no ta odkad' by chce naučil.“

Máte děti?

Odpověď: „Pejc dzedcí mám, ta oni už maju svoje rodiny....ta troch synoch a dve dcery.“

Oni umí mluvit romsky?

Odpověď: „Ta jak, že ne...no a ně, ta jak by to bylo keby něznaľi“

Pokud byste mohl rozhodnout, zda se má vyučovat romština ve školách, souhlasil byste či nesouhlasit s tímto záměrem a proč?

Odpověď: „Ta ja znam....keď sa učija, ta asi dobre ně?.....Znaš jak koľko jazykách znaš, toľko krát si človekom.“

Myslíte si, že by se romština měla učit ve školách?

Odpověď: „Ta ja znám....*a more ta soske nandar phučej pal kajse dil'inipenae buči kaj te arakchenas, oda na, al'e pre kajso dilinioen o love ašaren... pre soste pes o roma siľuvena e romani čhip, ko kamel mi vakerel pal peskere čhave, ko nakamel mi navakerel, ... mi radči sikľon o čhave e čechiko čhip the anglickones, bo oda kampel.*“ (ach more, proč se mě ptáš na takové hlouposti...práci kdybyste našli, to ne, ale na takové hlouposti peníze najdete...na co se Romové budou učit romštinu, kdo chce ať mluví vlastní řečí, kdo nechce ať nemluví, ať se radši učí češtinu a angličtinu, protože to je potřeba.)

Rozhovor č. 8

Věk: 19 let

Pohlaví: muž

Kód: XX

Umíte romsky?

Odpověď: „Rozumím, ale nemluví.“

Můžete prosím uvést důvod, proč nemluvíte?

Odpověď: „Rodiče ne nás mluvili, ale ne často, sem tam něco a my jim odpovídali česky...spíš se u nás mluvilo česky.....možná proto.“

Myslíte si, že by se romština měla vyučovat ve školách?

Odpověď: „Cigáni pořádně neuměj česky...k čemu by to bylo...spíš jim to vadí, že mluvěj tak napůl česky, napůl cigánsky...gádže se jim pak smějou.....můj táta, když schání práci, tak si radši bere mě, nebo já mluvím jak rádžo...a je to lepší....hned s váma jinak mluvěj.!

Myslíte si tedy, že by bylo vhodné, aby se romštinou, v případě vašeho otce, mluvilo na úřadech?

Odpověď: „Co já vím....možná pro mýho tátu by to bylo lepší, ale pro nás mladý už ne, my stejně mluvíme víc česky než cigánsky.“

Mluvíte mezi sebou víc česky?

Odpověď: „To už málo kterej mladej mluví cigánsky....my víc mluvíme česky...ono, když mluvíte furt cigánsky, tak máte takovej přízvuk...to je hned poznat...oni se za to většinou cigáni styděj...sem atm, že něco řeknou cigánsky, ale to jen, když chtěj něco říct, aby to gáže nevěděli.“

Rozhovor č. 9

Věk: 18 let

Pohlaví: muž

Kód: X1

Umíte romsky?

Odpověď: „Tak umím a co jako?.“

Myslíte si, že by se romština měla vyučovat ve školách?

Odpověď: „Asi ne, takhle sou cigáni blbý a ještě, aby se učili cigánsky.“

Když se Vás někdo zeptá, odkud jste, co mu odpovíte?

Odpověď: „Ta z Ústí no a nebo z Předlic“

Myslíte si, že všichni Romové mluví stejnou romštinou jako vy?

Odpověď: „To ne, hele to oni mluvěj podle toho dokud sou..tady sou Hanušovecký cigáni z Levoče, ty moravský, ta zas mluvěj jen slovensky a co já vim odkad všechno...každém mluví tak po svojem, ale rozumím jim.“

Byl by jste tedy ochoten učít se např. romštinu, kterou mluví Hanusovští Romové?

Odpověď: „A já vim...mě je to jedno...to je jedno, jestli mluvíš tak nebo tak,,furt si pro gádže jen degeš.....“

Pokud by se tedy vyučovala romština na školách, byl byste pro a nebo proti tomu?

Odpověď: „Já nevím, až to bude tak potom o tom budu přemýšlet.“

Rozhovor č. 10

Respondenti:

muž 53 let

muž 54 let

muž 38 let

muž 46 let

Umíte romsky?

Odpověď:

muž 46 let: „Ta jak , že né!“...*ostatní muži svorně přikyvuji*

muž 54 let: „Proč se ptáš na takovou blbost? To snad každý cigán mluví cigánsky, aspoň si to myslím.“

Myslíte si, že by se romština měla vyučovat ve školách?

Odpověď:

muž 38 let: „Proč, a co by je tam učili...mluvit? A kdo by je učil gáže nebo cigáni?“

muž 54 let: „Na co, dostanou potom práci nebo se jim bude líp žít. Co já vim, tak pořád cigáni mluvili cigánsky, no a co jako...ať nám gáže nechaj, alespoň ten jazyk, už tak se cigáni chovaj jak gáže nobo myslíš, že ne? Ta kde by dřív cigáni brali drogy nebo aby mladý holky šlapaly. Ne...jazyk to je to jediný co je naše, do toho ať nám gáže nemluvěj.“

muž 38 let: „To si kde slyšel, že by se mělo učit ve škole cigánsky.“

muž 46 let: „Fakt, oni už nevěděj coby si vymysleli...ta na co by se učili cigánsky, kdo chce mluví a kdo ne, ten ať de matce do p...“

muž 54 let: „No ta né, no ta pro koho se budou učit romsky, pro sebe...copak oni nevěděj, že cigáni uměj mluvit cigánsky nebo jakou řeč nás chtěj naučit, kdyby nám radši dali práci, to by udělali líp.“

Všichni jste odpověděli, že umíte romsky. Pokud tedy spolu mluvíte romsky, rozumíte všemu co druhý říká?

Odpověď:

muž 53 let: „No ta ne, ta co myslíš, že na sebe mluvíme tatarsky?“

Pokud se Vás někdo zeptá odkud jste, co mu odpovíte?

Odpověď:

muž 46 let: „Ta z Hanušovic.“

(Ostatní svorně přikyvuji)

A zde, myslím v Předlicích jsou všichni z Hanušovec?

Odpověď:

muž 38 let: „Ta vždyť víš, že ne.“

(mlčím, čekám, že někdo z přítomných zpřetrhá ticho a rozvine tak odpověď o poznatky, které očekávám)

muž 54 let“ „Takhle ti to řeknu, sou tu ruzný cigáni, naši, pak sou tu Polákovi, ty „moráváci“, a pak co se sem přistěhovali z města. Tady je tolik cigánů, že já už ani nevím kdo odkad' je, abych ti řek pravdu. Tady se to furt střídá, no, ale to díky „moravákům“, nebo ty sem berou cigány z města, hlavně když platěj.....jim je všechno jedno.“

Pokud mluví romsky např. Polákovi, rozumíte každému jejich slovu?

Odpověď:

muž 53 let: „Jo, ta já sem z některýma dělal, ta vim, že když mluvili cigánsky, tak sem normálně rozuměl....mluvja tak jinakšeder, bo oni zpivaj...na a některý slova maj jinakší...to kdo vlastně dneska mluvi perfekt cigánsky, no ukaž minikdo, to ti žikám ja, bo my už mluvíme tak napůl česky, napůl cigánsky a eště do toho hutorátsky....no ta ne.“

muž 46 let: „No a na, *ta čačipen, amen už navakeras spravnones romanes, bo amen už nasom o spravno Roma – džanen. Oda ča pre lač the pro šušágos sar o Roma akanakes dživen...oda samé okola drogy a ča kajso dilinipen startkeren, aľe e buči, oda na.* (No a ne, to je pravda, my už nemluvíme správně romsky, protože my už nejsme správní Romové – víte. To je pro ostudu, jak dnes Romové žijí...třo jsou samé drogy a jiné hlouposti, které hledají (shromažďují), ale práci, to ne.

Pokud by se tedy vyučovala romština ve školách a byla by to např. ta, kterou mluví Polákovi, byli byste pro a nebo proti tomu?

Odpověď:

muž 54 let: „No ta to víš, že by se mi to nelíbilo..kaj o miro čha te sikl'ol e kajsi degešácko řeč (Aby se můj syn učil takovou degešskou řeč).....ne, ta co si?

muž 38let: „Ta soske te na..mi pes sikl'on, aľe amari.“ (smích) (Ať se učí, ale tu naši)

muž 53let: „No a na, ta lengeri čhib pes sikl'uvena, ta so som...ta me mek napeľom pro šero, me nasom dil'ino...mi pes sikl'uven o Polákovi či kola degeša co kada dil'inipen kamen, mange miden smirom. (No a ne, tak jejich řeč se budou učit...já jsem ještě nespádl na hlavu, já nejsem blbej...ať se učí Ploákovci nebo ti depeši co tuhle blbost chtějí, mě ať dají pokoj)

Rozhovor č. 11

Respondent: žena 21

Umíte romsky?

Odpověď: „No tak trochu.“

Tak trochu???

Odpověď: „No jako že rozumím, dyž sem byla eště s našima jako rodičema, tak oni spolu mluvili cigánsky ale s náma jako s dětma ne, ale my jsme jim pak stejně rozuměli.“

No a myslíte si, že by se měla romština učit ve škole?

Odpověď: „A k čemu? Dyť už tak dneska nikdo nemluví, jenom ty starý tak proč by se to měly učit děti? Už takhle toho maj ve škole moc až to nestihaj tak na co aby se musely učit eště něco navíc? Nebo k čemu?“

Třeba proto, že je to váš mateřský jazyk?

Odpověď: „Jak mateřský? Já do školky nechodila a stejně tam se i tady v týhle mluví česky.“

Myslím tím, že romština je váš rodný jazyk, tak aby se zachovaly nějaké tradice.

Odpověď: „Tradice, já žádný neznám a ani nemám, tak proč by to měla bejt zrovna romština?“

Rozhovor č. 12

Respondent: muž 24

Umíte romsky?

Odpověď: „No asi jako každěj cigán, takže neumím. A ani nechci aby se učila (myslí romštunu), já to o vás už vim, jako že se na to ptáte, vy jste se už totiž na tohle ptal strýca. Já jsem to nikdy nepotřeboval abych mluvil cigánsky, u nás tak nikdo nemluví a ani nemluvil a já taky teď u nás doma nemluvim jako s manželkou a dětma, oni to taky nepotřebujou, oni teda zatím nemluvěj protože jsou eště malý ale až budou mluvit tak to taky potřebovat nebudou, jako já jsem to nikdy nepotřeboval, tak proč by se to měly učit navíc ve škole. Stačí že budou mít třeba němčinu nebo angličtinu to se pak domluvěj všude ve světě ale cigánsky

se nedomluvej nikde ani v Německu nebo v Anglii, tam se mluví anglicky tak ať se radši uče anglicky aby se tam domluvíly, kdyby tam pak až jako vyrostou chtěly jet, třeba pracovat, protože tam si vydělaj moc peněz a je tam práce prej pro každého né jak tady a hlavně si vydělaj pořádně balík, tak ať radši jedou tam pracovat.

Zhodnocení

Z provedeného šetření vyplývá, že vstupní hypotézy výzkumy byly v zásadě správné; empirická zjištění očekávání týmu v otázce jazykových preferencí a aspirací obyvatel Předlic potvrdila. Zájem rodičů o výuku dětí ve standardizované formě romštiny je minimální a uvedená představa mnohdy vyvolává značně záporné reakce. Je zjevné, že obyvatelé Předlic mají na jazykovou oblast zcela odlišný názor než příslušníci tzv. romských elit, přičemž je zřejmé, že tato názorová odlišnost je determinována potížemi a problémy, jimž musí ta která skupina čelit. Problémem obyvatel Předlic je chudoba a nezaměstnanost a tato skutečnost se promítá i do jejich vztahu k jazyku. Jeden z typických postojů obyvatele Předlic je zřetelně vidět na následujících ukázkách:

I.

Otázka: „Myslíte si, že by se romština měla učit ve školách?“

Odpověď: „Ta ja znám....*a more ta soske nandar phučej pal kajse dil'inipenae buči kaj te arakchenas, oda na, aľe pre kajso dilinioen o love ašaren... pre soste pes o roma siľuvena e romani čhip, ko kamel mi vakerel pal peskere čhave, ko nakamel mi navakerel, ... mi radči sikľon o čhave e čechiko čhip the anglickones, bo oda kampel.*“ (ach člověče, proč se mě ptáš na takové hlouposti...práci kdybyste našli, to ne, ale na takové hlouposti peníze najdete...na co se Romové budou učit romštinu, kdo chce ať mluví vlastní řečí, kdo nechce ať nemluví, ať se radši učí češtinu a angličtinu, protože to je potřeba).

II.

Otázka: „Myslíte si, že by se romština měla vyučovat ve školách?“

Odpověď: „No ta né, no ta pro koho se budou učit romsky, pro sebe...copak oni nevěděj, že cigáni uměj mluvit cigánsky nebo jakou řeč nás chtěj naučit, kdyby nám radši dali práci, to by udělali líp.“

III.

Otázka: Jaký jazyk považujete za mateřský?

Odpověď: „romštinu“

Otázka: Jaký jazyk je pro Vás nejsrozumitelnější?

Odpověď: „čeština“

Otázka: Můžete prosím uvést proč je pro Vás čeština nesrozumitelnějším jazykem?

Odpověď: „Já nevím....dá se líp říct co potřebuju, v romštině nejsou takový slova jakýma se mluví třebas na úřadě.“

IV.

Otázka: Myslíte si, že by se romština měla vyučovat ve školách?

Odpověď: „Cigáni pořádně neuměj česky....k čemu by to bylo...spíš jim to vadí, že mluvěj tak napůl česky, napůl cigánsky...gádže se jim pak smějou.....můj táta, když shání práci, tak si radši bere mě, nebo já mluví jak gádžo...a je to lepší....hned s váma jinak mluvěj!“

Vztah k jazyku je tedy v případě obyvatel Předlic výrazně instrumentální, což je v jejich socioekonomické situaci plně pochopitelné. Teze členů tzv. romských elit se tedy v daném případě vůbec nepotvrdily – o výuku romštiny na školách obyvatelé tzv. romského gheta v Předlicích nestojí a její případné zavedení do školních osnov by hodnotili negativně.

Co se týče další standardní představy, podle které vězí, za neúspěchem romských žáků ve školách stojí znalost (specifické variety) romštiny, došel výzkum k odlišným závěrům. Jinak řečeno - za neúspěchem romských žáků ve školách nestojí znalost (specifické variety) romštiny ale neznalost češtiny. Jinými slovy: *Úspěšná adaptace žáka na školní prostředí totiž není závislá ani tak na tom, co žák umí, ale spíš na tom, co neumí*. Mnozí romští žáci neumějí řádně česky/slovensky. Nabízejí se proto dva způsoby řešení této situace: buď zavést intenzivní jazykovou přípravu v jazyku majority v předškolním období, nebo zavést romštinu jako vyučovací jazyk. Používat romštinu jako jazyk vzdělávací je ovšem prozatím nemožné. Mnoho termínů prostě v romštině chybí a jejich zavádění znamená pro romské žáky nemalý problém, protože se časem zjistí, že se učí zcela jinému jazyku, než na který jsou zvyklí, který je jejich mateřštinou („*My tak nemluvíme*“) a který je dokonce odlišuje od jiných skupin Romů (což je důvod, proč takto hovořit nechtějí – „*tak mluví degeši*“). Tyto postoje byly v průběhu výzkumu opakovaně doloženy, srov. např. následující ukázky:

I.

Otázka: „Jakou romštinu byste byla ochotna se učit, pokud by se vyučovala na školách?“

Odpověď: „Tu co mluvíme my.“

II.

Otázka: Opět se vrátím k výuce romského jazyka ve školách. Pokud by se vyučoval ta romština, kterou mluví třeba Polákovi, o kterých jste teď vyprávěla, byla byste pro či proti tomu?

Odpověď: „A proč by se měli učit jejich...asi by se mi to nelíbilo.“

III.

Otázka: Pokud by se tedy vyučovala romština ve školách a byla by to např. ta, kterou mluví Polákovi, byli byste pro anebo proti tomu?

Odpověď A: „No ta to víš, že by se mi to nelíbilo... kaj o miro čha te sikl'ol e kajsi degešácko řeč (Aby se můj syn učil takovou degešskou řeč).....ne, ta co si?“

Odpověď B: „*Ta soske te na... mi pes siklon, aľe amari.*“ (smích) (Ať se učí, ale tu naši)

Přijetí jiné variety romského dialektu může proto pro rodilé mluvčí představovat i problém morální, etický, naopak naučit se jazyku majority takový problém nepředstavuje, jelikož jde o jazyk, na který pravidla „jazykové čistoty“ neplatí (k doložení dané teze též viz výše uvedené ukázky). Úhrnem tedy možno konstatovat, že výsledky a závěry dosažené v konceptuální rovině na základě teoretické diskuze a rozboru literatury byly empirickým šetřením potvrzeny a doloženy.

Na závěr si dovolueme uvést slova Rastislava Pivoně, který celou záležitost s kodifikací a výukou romštiny shrnuje následovně: „Domnívám se, že bude-li se pokračovat v řešení tzv. romského problému cestou, jakou vytýčila romská 'elita', čili cestou národního obrození, bude to mít zejména pro obyvatele tzv. romských ghatt neblahé následky. Místo vynakládání prostředků na řešení špatného zdravotního stavu, nezaměstnanosti a z ní vyplývající chudoby, se budou financovat slabikáře a publikace v romštině, které beztak Romové, kterým jsou (paradoxně) určeny, odmítají“ [14]. Řešit potíže Romů kodifikací a

výukou romštiny znamená minuty se cíle vycházející z neporozumění skutečnému stavu věcí, „problém s romstvem (*romipen*) nebo s romštinou totiž nemají nositelé tradiční romské kultury, představuje problém pro ty, kteří s těmito hodnotami a jazykem nemají nic nebo jen velmi málo společného“[15]. Jinak řečeno: „Rómov žijících v izolovaných, zanedbaných osadách a getech problémy ... rómskej periodickej tlače či tzv. kodifikácie rómskeho jazyka netrápia“[16]

Literatura

- Alinčová, Milena; Moravec, Štěpán; Balabánová, Helena; Kamenická, Veronika; Buryánek, Jan; Kamenický, Jan. 2002 „Romové“ In *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha: Člověk v tísni, společnost při ČT, o.p.s.
- Budil, Ivo T. 2003. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Praha: Triton
- Budilová, Lenka; Jakoubek, Marek. 2004. „Příbuzenství v romské osadě.“ In Jakoubek, Marek; Hirt, Tomáš. (eds.) 2004 *Romové: kulturologické etudy*, Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Aleš Čeněk
- Carroll, John B. (red.) 1956. *Language, Thought and Reality: Selected Writings of B. L. Whorf*, Massachusetts: MIT
- Cohen, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- Davidová, Eva. 1995 *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci
- „Diskuse“ In Blodig, V. (odb. red.) 2001 *Fenomén holocaust/ The holocaust phenomenon. Sborník mezinárodní vědecké konference. Praha – Terezín, 6. – 8. října 1999*, Praha, [s.n.]
- „Diskusia o knihe ‘Rómsky dejepis’.“ *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 149-151
- Dudová, Zuzana 2003. *Etnické menšiny Kosova*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze, FSV, Katedra veřejné a sociální politiky. Vedoucí diplomové práce: MUDr. Petr Háva CSc.
- Džambazovič, R. 2001 „Rómovia v Uhorsku koncom 19. storočia (Výsledky Súpisu Rómov z roku 1893).“ *Sociológia* 33, č. 5
- Ferko, Antonín. 2005. „Ztraceno v překladu.“ rukopis.
- Handler, Richard „Is ‘Identity’ a Useful Cross-Cultural Concept?“ In Gillis, John R. (ed.) 1994. *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton: Princeton University Press, str. 27-40
- Hirt, Tomáš. 2004. „Válka o ‘etno-počítadlo’ Romů“. *MF Dnes* (18/10/2004, str.6).
- Holomek, Karel. – Několik poznámek k práci romských pedagogických asistentů, in: Gorniaková, A. (a kol.) [?] – *Vychovatel – asistent učitele aneb romský pedagogický asistent v české škole*, Nová škola o.p.s., str. 15-16
- Holomek, Karel 2006 a. „Vzestup Romů podporou identity.“ *Romano hangos* roč. 8, č. 11; [online] datum poslední revize neuvedeno [cit. 24.9.2006]
- Holomek, Karel 2006 b. „Seminář o romském jazyce“ *Romano hangos*, roč. 8, číslo 11; [online] datum poslední revize neuvedeno [cit. 24.9.2006]
<http://www.romanohangos.cz/clanek.php?id_clanek=2115>.
- Hübschmannová, Milena. 2006. „Romština nás zavedla do Indie.“ *Romové v České republice* [online] datum poslední revize neuvedeno [cit. 24.9.2006]
<<http://www.romove.cz/cz/clanek/18204>>.
- Hübschmannová, Milena, Šebková, Hana, Žigová, Anna. 1998. *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha: Fortuna

- Jakoubek, Marek. 2004. *Romové: konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus Culturo(mo)logicus*, Praha: Socioklub
- Kovács, Attila 2003. „Bôrka: komunity, identity a náboženstvo v horehronskom pútnickom meste.“ In Kováč, Milan; Mann, Arne B. (eds.) 2003. *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel. Romano paťaviben pre Slovensko*, Bratislava: Chronos
- Křečík, Jakub. 2006 „Romština na vysoké škole.“ *Romano hangos* roč. 8. č. 11; [online] datum poslední revize neuvedeno [cit. 24.9.2006]
<http://www.romanohangos.cz/clanek.php?id_clanek=112>.
- Lozoviuk, Petr „Etnická indiference a její reflexe v etnologii“ In Hirt, Tomáš; Jakoubek, Marek. (eds.) 2005. *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. Antropologická perspektiva*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, str. 162-197
- Marušiaková, Jelena. 1985. „K problematike cigánskej skupiny.“ *Slovenský národopis* roč. 33, č. 4.
- Marushiakova, Elena, Popov, Veselin. 2001. „New Ethnic Identities in the Balkans: the Case of the Egyptians, *Facta Universitatis*.“ *Series Philosophy and Sociology*, Vol. 2, No. 8, str. 465-477
- Marušiaková, Jelena. 1989. „Cigánske etnikum a etnické procesy.“ In *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice: Spoločenskovedný ústav SAV v Košiciach, str. 70-82
- Pivoň, Rastislav. 2006 „Formování romského národa a romština (především na školách)“; nepublikovaný výstup grantového projektu OSF Bratislava *Zpracování výsledků antropologického výzkumu „Monitoring situácie romských osád na Slovensku“* realizovaného Katedrou Sociální a kulturní antropologie Fakulty humanitních studií Západočeské univerzity v Plzni
- Pospíšil, Leopold 1993. „Kultura.“ *Český lid* 80, suplement
- Poulton, Hugh „Romská otázka v jihovýchodní Evropě: důležitý faktor budování multikulturních společností.“ In Gedlu, Mesfin /ed./ - *The Roma and Europe/ Romové a Evropa. Sborník z konference „Romské etnikum a multiethnicita v zemích střední Evropy – evropský problém“*. Štířín 10. – 13. 12. 1998, [s.n.] + [s.l.]
- Rácová, Anna. 2000. „Úloha rómčiny pri integrovaní Rómov v Slovenskej republike.“ In Janto, Juraj. (ed.) 2000. *Acta Universitatis ss. Cyrilli Et Methodii Tyrnaviae, Tomus II. Ethnologia rSlovaca 1-2. Integrácia Rómov na Slovensku*, Trnava: Universita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, str. 31-38
- Řezáčová, Vendula. 2003. *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd, Katedra sociologie. Vedoucí diplomové práce: prof. PhDr. Josef Kandert, CSc.
- Říčan, Pavel. 1998. *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha: Portál
- Ševčíková, Veronika 2003. *Sociokulturní a hudebně výchovná specifika romské minority v kontextu doby*, Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě
- Šotolová, Eva. 2000. *Vzdělávání Romů*, Praha: Grada Publishing
- Tcherenkov, Lev; Laederich, Stéphane. 2004. *The Roma otherwise known as Gypsies, Gitanos, Γύφτοι, Tsiganes, Țigani, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende, etc. Vol. I. – History, Language, and Groups*. Schwabe Verlag Basel
- Wittgenstein, Ludwig 1993. *Tractatus logico-philosophicus*, Praha: Svoboda + OIKOYMENH

- [1] K dané otázce srov. např.: Marushiakova; Popov 2001
- [2] Též srov.: Poulton [1999] : 299
- [3] Pro tuto argumentaci nalézáme podporu např. i v díle M. Hübschmannové. Srov. např. její tezi o tom, že “mnoho staletí považovali Neromové Romy *za to, co nejsou. Považovali je za Egyptany*” (Hübschmannová 2006; kurzíva dodána).
- [4] Zajímavou subvariantu této možnosti uvádí A. Kovács, který při odpovědi na otázku „Kdo je Rom?” užívá, vedle hlediska sebeidentifikace jako Roma, dva identifikační faktory: 1) „Róm je ten, ktorého majoritná spoločnosť považuje za Róma” a „Róm je ten, ktorého aj iní Rómovia považujú za Róma” /Kovács 2003: 57/; zejména druhá z uvedených možností je vskutku pozoruhodná, neboť jasně poukazuje na skutečnost, že určitá skupina má opravdu možnost vybudovat sebestoprvující kruh společné identity /která samozřejmě vůbec nesouvisí s kulturními vzory, jež členové této skupiny praktikují/, zároveň ale - jak jsme si ukázali na příkladu “Egyptanů” z Kosova – že na takovém základě ustavená identita může být i „chybná”).
- [5] Viz zejm.: Carroll 1956
- [6] Srov. zejm.: Jakoubek 2004
- [7] Ke vztahům v rámci aktuální/lokální příbuzenské skupiny více viz: Budilová; Jakoubek 2004
- [8] Viz též identická formulace (“rómsky jazyk ... patří madzi najdôležitejšie charakteristickí rómskeho etnika”), In: Džambazovič 2001: 502.
- [9] Soupis se týká (kromě jiných též) území Slovenska, tj. populací, které posléze poskytly základ romského osídlení ČR.
- [10] Srov. např.: Cohen 1969
- [11] Český statistický úřad, Sčítání lidu, domů a bytů 2001
- [12] Autoři používají termíny „Cigán/i“, „cigánský“ jako termín *emický*, tedy termín používaný samotnými obyvateli Nových Předlic.
- [13] Městská policie Předlice, 21.11. 2005
- [14] Pivoň, Rastislav. 2006 „Formování romského národa a romština (především na školách)“; nepublikovaný výstup grantového projektu OSF Bratislava *Zpracování výsledků antropologického výzkumu „Monitoring situácie romských osád na Slovensku“* realizovaného Katedrou Sociální a kulturní antropologie Fakulty humanitních studií Západočeské univerzity v Plzni
- [15] Tamže.
- [16] Rácová, A. – Úloha rómčiny pri integrovaní Rómov v Slovenskej republike, In: Janto, J. (ed.) – *Acta Universitatis ss. Cyrilli Et Methodii Tyrnaviae, Tomus II. Ethnologia rSlovaca 1-2. Integrácia Rómov na Slovensku*, Trnava 2000, str. 31-38, zde str. 37

**ERNESTO DE MARTINO: MAGICKÝ SVĚT. 2002 ARGO, PRAHA,
EDÍCIA CAPRICORN ISBN: 80-7203-480-4**

Mgr. Darina ZAICOVÁ
Ústav etnologie Univerzity Karlovy v Praze

Niečo o autorovi:

Ernesto de Martino (1908 – 1965) - taliansky filozof a antropológ, skúmal pohrebné ríty v južnom Taliansku (Lucania) a špecifiká *tarantely* (druh ľudového tanca, ktorý údajne liečil tarantizmus). Od roku 1959 až do svojej smrti vyučoval históriu na Univerzite Cagliari v Taliansku. De Martino je považovaný za jedného z popredných talianskych intelektuálov 20. storočia. De Martinov *Magický svet (Il mondo magico)* bol prvýkrát publikovaný v roku 1948.

De Martinova protolegomena k dejinám magického sveta predstavuje zaujímavý posun v historicko-antropologickom poňatí dejín mágie a uplatnenia historického prístupu k tejto oblasti bádania v rámci spoločenských vied.

Ako uvádza záložka knihy, práca bola reakciou na dobové duchovné podnety (B. Croace, psychoanalýza, marxizmus, Heideggerova filozofia), s cieľom vyrovnat' sa s nimi.

De Martino sa neobmedzuje iba na strohé vymenovanie javov súvisiacich so šamanizmom, ale poníma svet „primitívnych kultúr“ ako existenciálnu drámu. V jadre *Magického sveta* stojí téza o existenciálnej kríze prítomnosti, v zmysle nebezpečenstva nebyt' vo svete a odhalenie techník (medzi ktoré De Martino zaraduje ako mágiu, tak náboženstvo!), ktoré slúžia k tomu, aby bránili prítomnosť pred nebezpečenstvom straty kategórie[1].

Problematika magických síl[2]

Pri skúmaní problematiky magického sveta, celkom zákonite narazíme na problematiku magických síl. V tejto súvislosti sa tu priam natíska otázka či a do akej miery sú tieto sily reálne. Toto bádanie zahŕňa nielen subjekt úsudku (magické sily), ale aj celú kategóriu súdenia (poňatie reality). Realita magického sveta má v sebe aj čosi z reality objektívneho, pozitívneho sveta. Napriek tomu sa líši od reality pozitívneho sveta v tom, že jeho udalosti sú zopäté s ľudským psychickým. Javy magického sveta nie sú dosť objektívne a dané; nie sú nezávislé na subjekte[3]. Magické sily totiž nie sú sily pozitivistické (vedecky merateľné), napriek tomu, že sa sprítomňujú v prítomnom bytí. Stále je tu totiž niečo *neautentické* vzhľadom k západnej predstave o pozitivite a danosti. Ide o inú formu reality spojenú s historickým a kultúrnym rádom mágie, ktorá je cudzia odlišujúcemu charakteru našej civilizácie, keďže pre ňu je prítomnosť zabezpečená vo svete daných udalostí.

Autor ďalej tvrdí, že etnologické materiály týkajúce sa reality magických síl sa ukázali ako náhodné, neisté a útržkovité, a teda neposkytujú potrebné záruky a často neumožňujú u magických tvrdení rozlišovať čo je spôsobené ilúziou, čo náhodou, kedy je možné pre

zdanlivo paranormálny jav nájsť vysvetlenie a čo môže byť prípadné rezíduum skutočného paranormálneho javu.

Ako tomu bolo napríklad pri skúmaní *olonizmu*[4] u domorodých kmeňov na Sibíri, severoamerických Indiánov a v Melanézii. V tomto prípade ide o komplexnú formu afektívneho splynutia, kedy *olon* stráca na určitú dobu jednotu vlastnej osobnosti a samostatnosť vlastného ja a úplne sa stotožní s olonizovaným predmetom (napr. pohybom stromu, príp. člen totemickej skupiny sa stotožní s totemom, v prípade antických mystérií ide o stotožnenie sa účastníka mystérií s božstvom a pod.).

Už tu však vidíme náznak drámy, ktorú vytvoril magický svet v rozmanitosti svojich kultúrnych tém. Zánik prítomnosti, nerozlíšené spoločenstvo, nekontrolovateľné impulzy predstavujú iba jeden z dvoch pólov drámy magického sveta. Druhým je vyslobodenie prítomnosti, ktorá chce byť vo svete. Tým, že prítomnosť, ktorá chce byť tu odoláva, stáva sa zánik prítomnosti nebezpečenstvom, o ktorom sa dozvedáme charakteristickou úzkosťou. Aby sa toto nebezpečenstvo prejavilo, berie na seba prítomnosť úlohu oslobodiť sa, vytvorením určitých kultúrnych foriem. V konkrétnom vzťahu týchto dvoch momentov (protiklad a strata) sa magický svet zjavuje ako pohyb a vývoj a vyjadruje sa rozmanitosťou svojich kultúrnych foriem. Na svetlo tohto sveta sa dostáva prostredníctvom histórie ľudstva. Prítomnosti, ktorá zaniká bez kompenzácie sa magický svet ešte nezjavil. U slobodnej a upevnenej prítomnosti, ktorá už nepociťuje problém vlastnej lability, magický svet už zanikol.

Magický svet a duša[5]

S participáciou na magickej existenciálnej dráme súvisí strach pred stratou duše. Pri tejto analýze sa v prvom rade musíme snažiť vyvarovať toho, aby tento výraz nenadobudol význam vo vedomí, ktoré prešlo kresťanskou skúsenosťou[6]. V magickej svete môže byť duša stratená v tom zmysle, že v skutočnosti (v skúsenosti a v predstave) ešte nie je daná, ale je iba krehkou prítomnosťou, ktorej hrozí (obrazne povedané), že ju svet pohltí a zmarí. Tu totiž nie je odlíšenie faktom, ale historickou úlohou. Z čoho vyplýva súhrn skúseností a predstáv, ochranných praktík, ktoré vyjadrujú moment magického existenciálneho ohrozenia a inokedy kultúrneho oslobodenia, ktoré vo svojej polarite tvorí historický svet mágie. V tomto prípade môže duša jednoducho „odletieť“, „byť ukradnutá“, „strávená“ a pod.

Tému straty duše, čoby osobnej prítomnosti, de Martino podrobne rozoberá na príklade analýzy *stavu atai*[7]. Pochopenie *atai* ako kultúrnej inštitúcie nás odkazuje k magickej existenciálnej úzkosti, ktorá v sebe nesie zárodok drámy oslobodenia. Oslobodenie spočíva v skúsenosti a v predstave určitého predmetu (javu, osoby) ako *alter ego* (s. 121), kedy prítomnosť sama seba získa tým, že svoju problematickú jednotu sústreďuje do problematickej jednoty danej veci (s. 122). Produkt tejto tvorby, vzťah medzi *ego* a *alter ego* má všetky znaky existenciálnej drámy.

So západným poňatím duše nie je možné preniknúť do podstaty *atai*.

Magické praktiky[8]

Pokiaľ nám niektoré magické praktiky a viera pripadá poverčivá je to preto, že ich nepatrične (ahistoricky) meriame s dovŕšeným a zabezpečeným „pohybom“ nášho kultúrneho sveta; povyšujeme na model platný pre všetky kultúrne formy náš historický svet bytia a našu západnú skúsenosť. Z tohto hľadiska magické predstavy a viera nemajú reálny základ a označujú sa za poveru[9].

Magický svet sa zrodí až vtedy, keď sa existenciálna labilita zmení na problém, až bude chápaná ako nebezpečenstvo a bude požadovať, aby začal fungovať určitý kultúrny rád, ako

systém záruk pre ohrozené prítomné bytie. Historická dráma magického sveta začína s úzkostným zážitkom s prítomnosťou, ktorá sa nedokáže vo svete udržať. Skrze tento úzkostný zážitok vznikajú prvé magické predstavy.

Súčasťou kultúry je duchovná iniciatíva, ustaľujúca sa v tradícií, ktorá ju podmieňuje a živí. Kúzelník stojaci uprostred magického sveta predstavuje syntézu iniciatívy a tradície. V jeho osobe získa existenciálna úzkosť funkciu stimulu.

Kúzla a čary vo svetle magickej existenciálnej drámy (s. 144n).

Kúzelník musí prekonať labilitu vzniknutú za rôznych životných okolností, ale aj tú, ktorú úmyselne vyvolali iní (mágovia; viera, že choroby pochádzajú z vonkajších príčin a pod.). Ako základné magické téma sa podľa de Martina javí existenciálne nebezpečenstvo a oslobodenie, vieru v pôsobenie kúzla porovnáva s posthypnotickou sugesciou (s. 146).

Pôsobenie kúzla a protikúzla dodáva magickej existenciálnej dráme povahu zápasu, z ktorého víťazne vyjde silnejšia prítomnosť. Prostredníctvom týchto inštitúcií ustálených v tradícií sa tohto zápasu účastní celá komunita, je k nemu donútená vlastnou existenciálnou nutnosťou.

Nadprirodzená cesta šamana sa z pohľadu západného človeka odohráva v ireálnom svete. Transcendentálne hľadanie je totiž samo podmienené aktuálnou historickou skúsenosťou, pri ktorej *prítomnosť vo svete a svet, ktorý sa sprítomňuje* predstavujú dovŕšený a zabezpečený dualizmus. Naopak v mágií ide práve o túto skúsenosť, lebo dualizmus *prítomnosť-svet* tvorí dominantný a charakteristický problém. V mágií je v neustálom konflikte prítomnosť a svet, ktorý sa sprítomňuje. V prípade mágie ide o inú formu reality spojenú s jej vlastným historickým a kultúrnym rádom, ktorá je cudzia odlišujúcemu charakteru našej civilizácie, pre ktorú je prítomnosť zabezpečená vo svete daných udalostí.

Ako uspokojivý príklad mnohých konkrétnych magických udalostí, autor uvádza predstavu o prepojení roviny *ngwel*[10] onej reality s realitou v užšom zmysle slova. Napr. aj čarodejnicky sabat prebieha v rovine *ngwel* onej skutočnosti[11]. To ale neznamená, že ide o záležitosť zo všetkých hľadísk *ireálnu*, ale iba vo vzťahu k tej forme historicky vymedzenej reality, ktorou je dovŕšený a zabezpečený svet našej civilizácie. Vo vzťahu k historickému poňatiu reality je rovina *ngwel*, na ktorej prebieha čarodejnicky sabat reálna, avšak v inej forme, než je forma danosti.

Problém magických síl v etnológii[12]

Vzťah etnológie a magického sveta bol do značnej miery obsiahnutý v histórii vzťahu medzi etnológiou a (paranormálnou) psychológiou. Tento vzťah začal zrodením etnológie ako prírodnej vedy o tzv. primitívnych civilizáciách. Autor v tretej časti *Magického sveta* venuje kritický pohľad základným dielam a prístupom k tejto problematike. Tu si predstavíme aspoň niektoré, najvýraznejšie.

Edward Burnett Tylor: Primitive Culture, 1913[13] – etnológ zaujal stanovisko k problematike tzv. „špiritistických úkazov“; poukázal na požiadavku rozlišovať samostatné oblasti viery a vedy. Sám Tylor ale postupuje inak a celú animistickú a magickú ideológiu „divochov“ hodnotí ako subjektívnu a poverčivú. Mágia je podľa neho otázkou subjektívnych myšlienkových asociácií vymieňaných na základe objektívnych vzťahov medzi predmetmi a udalosťami. Podľa Tylora má etnológia za úlohu predložiť genézu „poverových“ predstáv a pomôcť ľudstvu vymaniť sa spod ich hegemonie.

Andrew Lang: The making of Religion, 1900 - anglický antropológ a literát; odhalením autochtónneho pôvodu „vyššej bytosti“ u „primitívov“ chcel upozorniť na paranormálne

fakty, ktoré by mohli byť základom animistickej viery a upozorniť tak na neopodstatnenosť evolucionistickej idey. Poukázal na súvislosti medzi etnologickým a parapsychologickým materiálom a naopak, na ich možné prepojenie.

(s. 217) *Otto Stol: Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie* použil výsledky výskumu hypnotizmu a sugescie z druhej polovice 19.st.; v religionistike a etnológii sa zasadil za myšlienku, že magické praktiky môžu mať za určitých okolností úspech. Začarovanie, lykantropiu, ordálie, zjavenia a i. považuje za výplody sugescie.

Alfred Lehman: Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart, 1925[14] – zaoberá sa pozitívnymi príčinami poverčivosti (mágie), ktorú chápe ako mylné chápanie a vysvetľovanie si objektívnych príčin.

J. W. Hauer: Die Religionen, ihr Wesen, ihr Sinn, ihre Wahrheit (Erstes Buch. Das religiöse Erlebnis auf der untersten Stufe), 1923 – vytýka náboženskej vede a histórii náboženstva, že sa pridŕžiava iba vonkajšieho pohľadu na náboženské a magické skutočnosti a nesnaží sa o rekonštrukciu, čo subjekt prežíva. Stanovil požiadavku preniknúť do náboženského *Erlebnis*; dôležitá je otázka vnútornej reality týchto procesov. Hauer sa zameriava predovšetkým na popis psychického pocitu uchvátenia nadprirodzenom a na základe tejto skúsenosti rozlišuje podvedomý pud a posadnutosť.

J. G. Frazer: The Golden Bough (The magic Art), 1911[15] – považuje mágiu za falošný systém prírodných zákonitostí rovnako ako hlavný návod k ľudskej podstate; za ideologický základ a spôsob správania sa, ktorý sa zrodil z chybných asociácií na základe podobnosti (homeopatická/imitatívna mágia), alebo kontaktu (kontaktná mágia). Frazer sám považuje magické úkony za neopodstatnené a hovorí, že mágiou sa máme zaoberať až vtedy, keď jej „teórie“ budú vedecky opodstatnené.

Lucien Lévy-Bruhl[16] - Faktom je, že magické participácie sú reálne a že sympatetické spoločenstvo bytostí a vecí vytvára v určitých prípadoch historickú formu reality, ktorá je „paranormalitou“, preto obvykle nejde o neprístupnosť skúseností zo strany „primitívov“, ale o magickú skúsenosť, ktorá umožňuje také formy reality, ktoré pre západnú kultúrnu skúsenosť nie sú charakteristické a rozlišujúce. Lévy-Bruhl predpokladá, že skúsenosť jedinca ako jednoty je spoločná u nás i v magickom svete a rozdiel vidí iba v predstave; my si predstavujeme svoju identitu takú ako je v skutočnosti, ako jednotu. Magická osoba, ktorá je v zajať tradičných kolektívnych predstáv sama seba vo svojej realite nespoznáva a predstavuje si svoju osobu ako labilnú jednotu voči ostatnému svetu a samu o sebe nezlučiteľnú s dualitou, či pluralitou existencií. Danosť existencie sa v tomto prípade chápe ako historická dráma. Lévy-Bruhl takto podporuje tézu, ktorá hovorí, že v magickom svete sú iba idea a predstava magického jedinca iné, než naše, ale nie *realita*, teda prítomnosť. Z tejto ahistorickej pozície následne, ako tvrdí de Martino, vyplýva radikálne nepochopenie magického sveta.

Vzhľadom k vyššie uvedeným teoretickým východiskám sa následne sformulovali dva základné postoje k problematike magických síl:

1. buď sú tieto sily popierané, alebo nie sú vôbec brané do úvahy a etnologické bádanie sa zameriava na objasnenie omylov; mágia = ilúzia
2. alebo sú viac-menej prijímané, ale za predpokladu, že je možné ich súhrnne previesť do rámca danej prírody a považovať ich absolútne za javy dané a prijaté do radu vedeckých zákonov; etnologické bádanie vyústi do experimentálnej teórie mágie a skúmania relatívne oprávnených záverov, ktoré si mágie odvodila z „pozorovania paranormálnych javov“.

V oboch prípadoch si ahistoricky predstavíme už ako realizovanú určitú situáciu, ktorá ešte realizovaná nie je a absolútnym spôsobom prisudzujeme *danosť* určitej historickej epoche, ktorá ju ešte nemá. Tento predpoklad sa nutne stane problémom, ak chceme prekonať

polemické požiadavky, ktoré obmedzujú náš historiografický obzor a bránia nám „pochopiť magický svet“.

Pokiaľ nám oklieštenosť západného historiografického obzoru bránila preniknúť do magického sveta, objavenie tohto sveta a problému, ktorý je mu vlastný rozširuje horizont západného humanizmu a podporuje metodologický rozvoj historiografie. Kategórie ako jazyk, umenie, logos, ethos a i. sa ukázali byť pre magický svet nevyhovujúce.

Podľa de Martina pri charakterizovaní mágie nie je najdôležitejšia realizácia zvláštnych foriem duchovného života, ale nadobudnutie a upevnenie elementárneho vonkajšieho bytia teda prítomnosti pre daných jedincov. Pravým historizmom nazýva duchovné riešenie skutočnosti, t. j. na základe efektívneho historického myslenia riešiť intelektualistické prejavy, ktoré sa pravdepodobne vytvárajú v medziach invencií a ľudských činností až k podstate ľudskej tvorby[17].

De Martinovým zámerom bolo vyložiť magično na základe historizmu, ktorý mu prislúcha, oproti antihistorickému odsúdeniu magična; javy magického sveta majú povahu *sui generis*, nie je možné ich opakovať kedykoľvek a v akomkoľvek prostredí. Magický svet je treba vysvetľovať historicky, dopátrať sa určitej konkrétnej antropologickej situácie, ktorá vedie k vytvoreniu takéhoto stavu. Magický svet obsahuje formy reality, ktoré v našej civilizácii nemajú kultúrny význam a sú polemicky popierateľné (realita, ako zásvetie sveta; realita ako oslobodené zásvetie v inštitúciách ozveny (sveta); realita ako zásvetie oslobodené v špiritistických predstavách; realita ako zásvetie, ktoré získava horizont v systéme účasti). Naproti tomu západný svet chápe skutočnosť ako nezávislú danosť, ako sprítomnený pozorovateľný svet, skutočnosť je v tomto ponímaní dovŕšená a zabezpečená.

Problémy pochopenia magického sveta vedú k prehĺbeniu úvah tam, kde sa filozofia a história stretávajú s prírodnými vedami, predovšetkým so psychológiou.

V návrate k magičnu badať pokrok v sebareflexii západnej kultúry, ktorý ju otvorí k historickému súzneniu so svetom archaických kultúr, čo autor postuluje ako návrat k novému modernému neohumanizmu. Rozvoj západného myslenia by takto prešiel dvoma základnými momentmi: 1. prekonal by zopätosť s obmedzenou kultúrnou *Einstellung*, ktorá si nie je vedomá sama seba a predmet bádania redukuje na magický svet; 2. analýza magického sveta nutne v sebe zahŕňa sebaanalýzu západného prístupu k nemu.

[1] Predstava, že prítomnosť nie je zaručená a daná nemusí byť nevyhnutne spojená so šamanizmom; vo všeobecnosti súvisí s kategorizáciou *sacrum/profánnum* (porovnaj: ELIADE, M.: 2006); na symbolickej úrovni by sme v tejto súvislosti mohli spomenúť mytologický konflikt dňa a noci – života a smrti a pod.

[2] s. 59n

[3] Porovnaj s. 167n

[4] Stav vzájomného mimetického automatizmu; sugestívne vzájomné napodobňovanie pohybov. Slovo pochádza z jazyka sibírskych Tunguzov. Tento jav pre svoju univerzálnosť a jednoduchosť môže vzniknúť v rozdielnych kultúrnych podmienkach, pretože má korene v psychomentálnom komplexe človeka; analogické prejavy môžeme pozorovať pri rôznych formách echopsychizmu (echolalia, echokinéza) (s. 114)

[5] s. 119n

- [6] V tomto prípade strata duše súvisí s morálnou predstavou o hriechu, čo však predpokladá chápanie jednotlivca ako jednotiacu danosť, výrazom čoho je problém významu a hodnoty tejto danosti prostredníctvom vedomia
- [7] Výraz označuje čosi, čo je zvláštnym spôsobom spojené s nejakou osobou (príp. predmetom) a čo je pre ňu posvätné. Slovo pochádza z jazyka Motov v Melanézii (s. 120n)
- [8] s. 137n
- [9] Pod poverami rozumieme užšie vymedzenú vieru v účinnosť určitých javov, predmetov, alebo úkonov, ktorých prítomnosť/nepřítomnosť rozhoduje o šťastí jednotlivca; napr. oblieť si košeľu naruby prináša šťastie, rozbité zrkadlo znamená sedem rokov nešťastia a pod. (k súčasnej problematike terminológie pozri: KOVÁČ, M.(eds.): 2004)
- [10] Slovo prevzaté od afrického kmeňa Fangov; ide o predstavu paralelnej neviditeľnej reality, v ktorej boli príslušníci kmeňa schopní vidieť a komunikovať s predkami a nadprirodzenými bytosťami (s. 175n)
- [11] Čarodejnica sa pomaže masťou, tancuje okolo ohňa, upadne do strnulosti, v ktorej strávi celý deň – čarodejnícka cesta a samotný sabat sa odohrávajú v rovine onej reality
- [12] s. 201n
- [13] Prvé vydanie 1817
- [14] Prvé vydanie 1896
- [15] České vydanie, Praha 1994
- [16] Od Lévy-Bruhla v tejto súvislosti stojí za povšimnutie: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*; *La mentalité primitive* (české vydanie, Praha 1999); *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*; *L'âme primitive*
- [17] Treba pripomenúť, že de Martino pri snahách o pochopenie magična naznačuje dualizmus medzi históriou ako činnosťou a históriou ako myšlienkou. Ide o tvorivý dualizmus, ktorý vytvára formy (životný moment) civilizácie; tento výraz nemôže byť chápaný ako danosť

**GIOVANNI SARTORI: PLURALISMUS, MULTIKULTURALISMUS A
PŘÍSTĚHOVALCI. ESEJ O MULTIETNICKÉ SPOLEČNOSTI.
PŘEKLAD KAROLINA KŘÍŽOVÁ, DOKOŘÁN 2005.**

Martin VRAŠTIL
Katedra antropologie FF ZČU Plzeň

Kniha Giovanni Sartoriho *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci* vychází v době, kdy se toto téma stalo i u nás široce diskutovaným. Události posledních let však těmto diskusím poněkud změnily těžiště. Dříve byl multikulturalismus téměř synonymem tolerance, alespoň na té oficiální politické úrovni. Kdo nechtěl docílit otevřené multikulturní společnosti, byl téměř označen za xenofobií existenci a maloměšťáka. Oproti tomu v akademickém diskurzu nebyla situace tak jednoznačná a diskuse probíhala a probíhá. Problém je však stále v tom, že ačkoliv i se v politické sféře stalo téma multikulturalismu otevřenějším, nedochází v podstatě žádné přínosné pronikání mezi těmito sférami neprobíhá. Dochází tak k vyprazdňování pojmu multikulturalismus v právě sartoriovském smyslu slova a jeho zpětným naplňováním nejružnějším, často velmi mlhavým obsahem.

Z výše uvedených důvodů by těm, kteří mají potřebu se o multikulturalismu vyjadřovat, neškodilo zajímat se také trochu o teoretické pozadí toho, co chtějí vyplňovat v praxi. Sáhnout například po této publikaci známého italského politologa, profesora na Univerzitě ve Florencii a na Columbia University v New Yorku, který je u našich nakladatelů vcelku populární. V češtině již vyšlo jeho *Srovnávací ústavní inženýrství* (Slon, 2001) a politologická klasika *Strany a stranické systémy* (CDK, 2005). *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci* je pak překladem již druhého, rozšířeného italského vydání, s Doplňkem, napsaným v reakci na události z 11. září 2001.

Kniha má tři části, sice navazující, ale více méně uzavřené. Není proto zcela od věci, přiblížit si každou zvlášť. Ta první, nazvaná Pluralismus a svobodná společnost, je především o Sartoriho vymezení a opětovném naplnění pojmu pluralismus, který se stal v průběhu své historie výrazem natolik vágním, že téměř ztratil své opodstatnění. Autor se jej však nemíní vzdát a bere si jej do štítu při svém tažení proti jinému pojmu – multikulturalismu. Velkou pozornost přitom věnuje právě tomu, aby tyto dva zdánlivě podobné pojmy odlišil a nakonec postavil proti sobě – tak, jak se zavazuje již v předmluvě.

Co je tedy pluralismus? Velmi originálně řečeno (na str. 14) je pluralismus „genetickým kódem otevřené společnosti“ – proto do něj Sartori vkládá takové naděje, proto je jeho „rozluštění“ pro politickou koncepci pro zacházení s přistěhovalci (a jinými kulturami obecně) tak důležité. Ještě důležitější však je uvědomit si, že pluralismus není jednoduše mnohost, to by bylo nemístně zjednodušující. Mnohost je v pluralismu považována za hodnotu. Zde se dá předběžně vytušit, proč je Sartorimu islám právě pro pluralismus velkým oříškem – nejvíce v islámu je mnohost (rozumějme názorová, kulturní, hodnotová apod.) nejméně ceněna (tak na to alespoň pohlíží Sartori, ale i mnoho dalších). Pluralismu je však třeba si cenit, aby bylo možno být jeho součástí. Toto se vyjevuje mimo jiné v tom, že Sartori nastoluje podmiňující vztah mezi pluralitní společností a společností sekulární, tedy takovou, jež je historicky spjata s tolerancí. Ta vede k rozmanitosti, která je ceněna pluralismem. A

jelikož tolerance je předpokladem pluralismu, je pluralismus uzavřený jen netoleranci. Je pak poněkud sporné, na základě čeho vyřadíme jeden z možných výrazů mnohosti (netoleranci) z množiny tolerovaných mnohostí – nicméně můžeme v Sartoriho duchu předpokládat, že mnohost nerovná se nekonečnost a má tedy své hranice (jak uvidíme dále, velice pevné).

Jinou (samozřejmě ovšem související) rovinou pluralismu je jeho politická sféra. V ní se projevuje mimo jiné stranickým systémem, který je přímým výrazem zájmu na mnohosti. Jeho dalšími zásluhami jsou například umírněné konflikty, odehrávající se v každodenní politické praxi, ale které jsou podloženy hlubinným konsensem ohledně základních norem a hodnot (který se však také stále vyvíjí). Navíc, je-li ctěn pluralismus, a tedy mnohost brána jako hodnota, nemůže dojít k tyranii většiny, která je latentní hrozbou většinových systémů.

V závěru prvního oddílu se dostáváme k principu vzájemnosti – tedy recipročního sdílení tolerance a životního stylu. Tento je u multikulturalistů silně zanedbán až vytěsněn. Sartori dále odmítá automatický nárok na občanství – ten kdo se o něj uchází, musí přijmout určité standardy a chtít se stát pozitivním členem společnosti. Přiznané občanství, jakožto záruka integrace je nebezpečný mýtus. Společnost nemá povinnost přijmout každého, musí bránit svůj pluralismus.

Ačkoliv byl již naznačen v úvodní části, vztah pluralismus – multikulturalismus je stěžejním tématem části druhé, nazvané Multikulturalismus a segmentovaná společnost. Dělí se zde multikulturalismus na to, co se v jiných článcích označuje jako multikulturalita, tedy současný (i minulý) stav světa, kdy jedna kultura neexistuje izolovaně od druhé, stejně tak je již dnes monokulturalistická společnost iluzí. Takový multikulturalismus existuje v rámci pluralismu a je i žádoucí. Oproti tomu se dnes prosazuje multikulturalismus druhého typu, který Sartori nazývá antipluralitní. Jeho kořeny dohledává poněkud nezřetelně až u Marxe, přičemž dospívá až téměř ke spikleneckým teoriím, když píše na straně 41: „I v Americe proto teoretikové multikulturalismu patří k intelektuálům, kterým se dostalo široké marxistické průpravy a kteří možná ve svém podvědomí nahrazují prohraný antikapitalistický třídní boj kulturním bojem proti *establishmentu*...“ Další výpad vede Sartori vůči výrazu multikulturalismus jakožto složenině, založené na pojmu kultura, který ovšem není v rámci multikulturalistického diskurzu nijak definován.

Několik kapitol je pak věnováno sporu s jiným myslitelem, zabývajícím se multikulturalismem, americkým filosofem Charlesem Taylorem. Jeho dvě práce máme rovněž v češtině, včetně té, na kterou se Sartori odvolává. Jde o sborník *Multikulturalismus: Zkoumání politiky uznání*^[1], kde je kromě samotné stati *Politika uznání* i několik reakcí na ni, mimo jiné od M. Walzera a J. Habermanse. Výtky, vedené Sartorim vůči Taylorovi jsou ovšem v podobném duchu, jako výše zmíněné teorie o zhrzených marxistech. Odvolává se na Taylorovo údajné slovíčkaření, přičemž sám se mu nevyhýbá. A redukovat formy útlaču na holocaust či politické procesy? To už je více než ostrá argumentace.

Vrátíme-li se však k jádru věci, pak multikulturalismus je vůči pluralismu v opozici zejména proto, že si mnohost vynucuje – staví na odlišnostech, zdůrazňuje je a tím podněcuje dezintegraci. Dalším sporným výsledkem aplikace multikulturalismu je pro Sartoriho *diferencované občanství*, tedy takový stav, kdy stát ztrácí svoji legitimitu, protože není schopen vidět specifickou etnicko-kulturní zakotvenost jedince a ten je tímto utiskován. Multikulturalismus je pak ten, kdo tomu kterému jedinci (či skupině) „odhaluje“ jeho zakotvenost, na základě které tento uplatňuje nejružnější nároky na uznání – je totiž možné, že si jí předtím nebyli vědomi. Sartori mu také připisuje snahu o naprostou separaci a strnulost takovýchto skupin, které se pak stávají nedobrovolnými, askriptivními, tudíž naprosto nepluralitními.

Kniha se jmenuje *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*. A jelikož se blížíme ke konci (vyjma Doplnku), je na čase dostat se k přistěhovalcům. Není sporu o tom, co je

třeba s přistěhovalci udělat – je třeba je integrovat, přičemž integrace má samozřejmě blíže k asimilaci, než k diferencovanému občanství. Otázkami pro Sartoriho jsou: koho integrovat (a kým)? Jak integrovat? Proč integrovat? První otázka je zodpovězena poněkud tajemně na straně 68: „...nelze zastavit počet migrantů tím, že jim umožníme vstup do země“. Otázky jak a proč dle mého bohužel také poněkud vyšuměly. Zřejmé je však to, že přistěhovalci nejsou všichni stejní a tudíž i postup vůči nim nemůže být stejný. Skoro to působí dojmem, že multikulturalismus je vhodný nikoliv jako řešení kulturních tlaků na území toho kterého státu, případně uvnitř té které společnosti, nýbrž na jejich hranicích – jako strategie při azylových řízeních. Diferencované občanství je zhoubné a může vést k libovůli moci. Diferencování přistěhovalců je však pro klidný chod společnosti patrně nanejvýše žádoucí.

Dostáváme se tak k Doplnku, který byl, jak již dříve řečeno, napsán po 11. září 2001 a také jako rekce na kritiku, která byla vůči původními vydání studie vznesena. Trochu z toho číší uspokojení typu „já jsem vám to říkal“, nebýt samozřejmě tak tragických okolností, které k tomu vedly. Nicméně náplní této třetí části knihy je v podstatě prokázání nekompatibility islámu a pluralismu a to v duchu již výše zmiňovaném, jen samozřejmě podrobněji rozpracováno a vyargumentováno.

Malé shrnutí závěrem. Nebude se týkat ani tak obsahu, jako formy. Kniha není dlouhá, Sartori volí úsporný, úderný a velmi sebevědomý styl. Jeho okázalý důraz na samozřejmou hodnotu pluralismu je někdy až úsměvný. Čtenáři je podsouvána myšlenka, že pluralismus je to nejlepší, co si lze vůbec přát. K opatrnosti mě však nabádá vzpomínka na nejružnější články či prohlášení, která stejně neochvějně vzývala multikulturalismus. Sartori nám nejednou nahání hrůzu – dostane-li se pluralismus do krize, je všechno špatně! Pod vlajkou multikulturalismu nastane válka všech proti všem! Uznává sice nutnost *jich* pro *my*, nicméně nepotřebuje *je* příliš blízko. Červenou nití eseje jsou hranice – hranice států, hranice mnohosti, hranice tolerance, hranice moci a mnohé další. A tak ačkoliv pluralismus oslabuje identity a nachází se na průsečíku komunitních linií, směrem k vnějšku potřebuje zatraceně silné, posilující se (tedy multikulturní) hranice.

Sartori se rozhodně nebojí do toho šlápnout. Neomezuje se taktem, ani opatrností. Zdánlivě smete vše, co mu stojí v cestě. Přesto ve mně po dočtení zůstává pocit, že není vše jisté tak, jak samozřejmě je to podané. Analyzuje historii islámu jako náboženství, znajícího jen boj (od svého vzniku) a hrozbu pro evropskou sociální i kulturní soudržnost. Mluví-li však o evropských koloniích, pak jen jako o zdrojích migrantů – rozklad jejich původních společností v potaz nebere. Zdá se tedy, že jde o výklad poněkud jednostranný a jako takový je užitečný. Základní problémy multikulturalismu jsou zde zasazeny do určitého kontextu a Sartori tak (i díky provokativnosti) přináší cenný příspěvek do současných diskusí na toto velmi aktuální téma.

[1] TAYLOR, Charles, 2001. *Multikulturalismus: Zkoumání politiky uznání*, Filosofia, Praha tím druhým překladem je pak

TAYLOR, Charles, 2001. *Etika authenticity*, Filosofia, Praha

**ALAIN CORBIN: NA STOPĚ NEZNÁMÉMU : ZNOVUNALEZENÝ
SVĚT LOUISE-FRANÇOISE PINAGOTA 1798–1876.
PRAHA: ARG0 2006**

Pavel FELCÁN
Katedra antropologie FF ZČU Plzeň

Význačný francouzský historik a profesor pařížské Sorbony Alain Corbin (*1936) dokázal jako jeden z prvních v praxi aplikovat metodické postupy školy Annales na moderní společnosti 18. a 19. století. Ve svých výzkumech se především soustředí na sociální dějiny a dějiny mentalit raně moderní industriální společnosti s důrazem na netradičně pojímané dějiny lidského těla, prostituce, pachů, hygieny, jídla a podobně. Díky zajímavému zpracování jindy pro čtenáře, kteří nejsou publikacemi zabývajících se historií a dějinami obecně nějak zvlášť zaujatí, „neatraktivního“ tématu proto není divu, že díla Alaina Corbina patří mezi nejčtenější, nebo lépe řečeno nejprodávanější. Prozatím největší pozornost vzbudila jeho kniha *Narcis a miazma. Pach a společenské představy 18. a 19. století* (Argo 2003), která je věnována zdánlivě odtaziťému tématu a v níž na pozadí užívání lidských smyslů zachycuje civilizační změny, k nimž došlo jak v aristokratickém, tak v měšťanském prostředí v průběhu inkriminovaného období. Corbin v práci vychází z vysvětlení geneze přírodovědeckého bádání, které studiem složení a vlastností vzduchu položilo nezbytné základy k pochopení a analýze vůní a zápachů. Oba jevy jsou vždy atributy nějakého významnějšího fenoménu, skutečnosti, předmětu, a tak se autor odvážně pustil do analýzy „pachu chudoby“, „vůně domova“ či „pachu velkoměsta“^[1].

Jestliže *Narcis a miazma* představuje mezi Corbinovými knihami příklad dějin dlouhodobého trvání, pak jeho nejnovější monografie *Na stopě neznámému. Znovunalezený svět L. F. Pinagota 1798–1876* reprezentuje programové přihlášení se k mikrohistorii a je možné ji pokládat za knižní debut tohoto charakteru, který si vytyčil za cíl popsat či spíše zrekonstruovat život svět a především samotný život obyčejného člověka, žijícího na pařížské periferii, jenž nijak prokazatelně nezasáhl do „velkých dějin“ a jehož život je možné typizovat pro anonymní masy milionu lidí z nižších sociálních vrstev.

Autor chtěl na počátku obrátit obvyklý postup historiků – tedy psát o výjimečných událostech a osobách. Corbin se proto začal soustředit na osobu zcela obyčejnou, jejíž osud nebyl nikde explicitně zaznamenán, protože byl naprosto všední. Biografii našemu „hrdinovi“ nikdo nenapsal, sochu nevytesal a opěvnou píseň nesložil. Jak se navíc později ukáže, sama osoba, jejíž život bylo podroben analýze, je úmorně leč víceméně neúspěšné sestavenou rekonstrukcí, byla negramotná a nezanechala nám po sobě zřejmě víc než jeden „křížek“ na místo podpisu na petici odpůrců stavby nové školní budovy v jeho vesnici. Tím, že nebyl schopen vzít do ruky pero ani meč, nikdy se nevymanil z prostředí „jeho“ lidu. O tom však později...

Jak vlastně autor našel toho „všedního člověka“?! Corbin si hrdinu této „ideální biografie“ zvolil téměř zcela náhodně. Jak ve své knize uvádí: „*Na počátku jsem prošel archivy z Orne, protože jsem se tam narodil a mám k tomuto místu vztah. Se zavřenýma očima jsem vytáhl z police jeden ze svazků a otevřel ho náhodně na stránce. Můj prst vybral vesnici*

Origny-le-Butin, zcela neoriginální místo. Poté jsem náhodou vybral dvě jména – Jean Courapied a Louis-Francois Pinagot. Tady jsem si už vybral. Jean zemřel již jako mladý, proto jsem dal přednost Louis-Francoisovi. A to byl náš Pinagot.“ (str. 12)

Východím bodem Corbinovy práce nebyla nějaká pravdivá historka ani objevný a zevrubný průřez historií, jako u Luciena Febvrehu. Pinagotův osobní život, zdokumentovaný jen strohými úředními zápisy, autor konfrontuje se světem, do něhož Pinagot patřil a který především ovlivňoval jeho každodenní konání a myšlení. A tady začíná dlouhá cesta, kdy Corbin vyhledává veškeré informace o tomto muži. Zatímco ostatní historici by na jeho místě napsali obyčejnou monografii, on se snaží vykreslit celkový pohled na život na venkově v devatenáctém století. Paradoxem je, že o lidech z devatenáctého století toho nevíme o moc víc než o těch, kteří žili před tisíci lety.

O Pinagotovi se daly zjistit jen velmi strohé informace z matriky, další se musely spíše vyčíst z prostředí, ve kterém žil. Z celé knihy je proto díky barvitému popisu a mnohých doslovných přepisů z kronik a análů cítit snaha o oživení celého stylu života devatenáctého století. Corbin samozřejmě do děje zapojuje i subjektivní prvky, jako vztahy jednotlivých postav, o kterých ale nutno říct, že jsou pouze okrajovou stránkou knihy a povětšinou jsou předpokládány nebo vydedukovány např. z občanskoprávních vztahů zaznamenaných ve zprávách prefektů apod. Konec Pinagotova života je spojen s pruskou válkou a třetí republikou ve Francii, které podtrhují děj knihy.

Corbin vůbec neanalyzuje vývoj v čase, nějaké trendy – naopak se zaměřuje na psychologický aspekt postav, reálných lidí. Jestliže se tato kniha čte jedním dechem, je to hlavně díky autorovu vypravěčskému umění. V některých pasážích histografickou fakticitu vytlačuje autorův nepochybný dar velice barvitě imaginace a literárního nadání. Corbin dává čtenáři pocit, že může překonat časovou bariéru a poznat zblízka život svých předchůdců.

„Louise-Francoise Pinagot existoval. Důkazem je záznam v matrice. Narodil se 2. messidoru roku VI (20. června 1798) „o třetí hodině ranní“. Zemřel 13. ledna 1876 tam, kde se narodil.“ Tohle je takřka jediná informace o Pinagotovi v celé knize, kterou autor pokládá za směrodatnou a východí. Jako jedna z mála informací v knize není obestřena či uvozena termíny jako „možná“, „s největší pravděpodobností“, „asi“ nebo „můžeme předpokládat“. Upřímně, chtěl-li by někdo pokládat Corbinovu práci za faktografickou, zjistil by, že autor ve svém díle až moc „předpokládá“ příliš „se domnívá“ a málo „ví“ či dokazuje. Mně osobně tento styl přijde velice sympatický, protože čtenáři nic nevnucuje, pouze načrtne jakýsi nástin a nechává pracovat jeho vlastní fantazii. Pinagotovo jméno upadlo po jeho smrti nepochybně v zapomnění, tak jako jména většiny z nás upadnou. Nezamáchal se do žádného významného soudního sporu, jeho jméno nefigurovalo v dochovaných soudních spisech (nebo ho alespoň Corbin nikde nenašel). Nikdy nebyl objektem zvláštní pozornosti ze strany úřední moci a žádný etnolog se nikdy nezabýval tím, co kdy řekl nebo udělal. Stručně řečeno to byl přesně ideální člověk pro podobný výzkum.

Co se vlastně o Pinagotovi můžeme v knize dozvědět?! Takřka nic moc. Jeho vnější charakteristiku se autor odhodlal pouze nastínit, výška kolem 160cm by prý odpovídala standardu tehdejší doby a lokality, postavou prý mohl být „neduživý“ stejně jako jeho příbuzní, kteří jsou takto většinou popsáni v dokumentech vojenské komise, v seznamech odvedenců. Ačkoliv sám Pinagot před komisí nastoupil také (i když si podle dochovaných záznamů vytáhl „šťastné číslo 55“), jeho zdravotní karta k dohledání není. Téměř celý svůj život prožil na kraji lesa se svojí ženou-přadlenou, kde se zároveň živil jako výrobce dřeváků, zemědělec a příležitostně vykonával námezdní robotu – nádeničil. Žil za panovnických vlád, mezi dvěma vpády, v prostředí, které je často místně charakterizováno jako zánik starého režimu a úsvit Francouzské revoluce. Když byla jeho životní pouť v půli (v sedmatřiceti

letech, pro upřesnění...), byl u moci Napoleon Bonaparte a téměř celý zbytek své existence prožil v konstituční monarchii.

Ted' něco málo k samotnému členění Corbinovy práce. Kniha je rozdělena celkem do deseti kapitol, na úvod je samozřejmě vybavena předmluvou, na konci nalezneme kromě poznámek ještě přílohu v podobě map lokací, kde Pinagot žil. Celá práce je vybavena velmi solidním vědeckým aparátem, plná odkazů na prameny, které autor při svém výzkumu využil. A že jich není zrovna nejméně. Zajímavá je i jejich různorodost, Corbin použil rozličných materiálů, od výpisu z katastrů majetku, materiálů ADO E depot z archivů oblastí, přes farní knihy až po díla autorů jako M. Foucault, C. Ginzburg, G. Gagnon a neostýchal se nahlédnout ani do díla V. Huga.

První kapitola (str. 17–38) nese název *Vymezení životní prostory* a Corbin se v ní snaží zevrubněji popsat Originy-le-Butin, především pak Haute-Frêne, polesí a přilehlé okolí (viz mapa v příloze knihy). Jelikož Pinagot bydlel celý svůj život v těsné blízkosti lesa, a to především kvůli své profesi, Corbin na jedné straně předpokládá, že byl prostředím velice ovlivněn, avšak o odstavec dále uvádí, že jeho „teritoriální identita byla značně nevyhraněná“. Celá kapitola je vlastně věnována popisu lesa na přelomu 18. a 19. století, fenoménu pytláctví, kradení dřeva (které prostupuje celou publikací a s trochou nadsázky se dá říci, že by vystačilo na samotnou knihu) a vztahu obyvatel přilehlého okolí k němu.

Druhá kapitola (str. 39–55) je pojmenována podle odkazu již zmiňovaného V. Huga, který píše o *Nekonečnosti sprostoty*, ve které je člověk uvězněn a ve které by se jakoby ztrácel. Kapitola je věnována detailnímu popisu vesnice, obydlí (najdeme zde i procentuální zastoupení obydlí se dvěma okny, s jedním...) a jejich obyvatel – včetně dostupných demografických ukazatelů, fluktuaci apod. O Pinagotovi zde nenalezneme téměř ani řádku...

Kapitola s pořadovým číslem tři (str. 56–72) *Příbuzenské svazky a švagrovství* je čistě kapitolou historické demografie, „hledajících obecné pravidelnosti v kolektivních vztazích“ a je ve své podstatě jen přepisem dostupných údajů z úředních dokumentů za cílem sestavení mapy příbuzenských vztahů Pinagotových. Samozřejmě doplněných o rozličné komentáře typu „do svých sedmadvaceti babičku ještě stihl bezesporu navštívit“ nebo „s tetičkou se jistě vídal“. Chvillemi jsem obdivoval autorovu hru se slovy a odvážnost, se kterou pouštěl do analýzy rodinných vztahů jen na základě několika jmen vyčtených z kronik. Poznámky o „zapálených lýkách“ a dohady o „kontrolu porodnosti“ byly docela úsměvné.

V *Jazyce negramotného* (str. 73–91) se dozvíme o Pinagotovi snad jen to, že byl, stejně jako jeho žena, negramotný. Avšak kapitola je to velice zajímavá a poučná, zvláště, když nám autor objasní náležitosti místního názvosloví týkajícího se ženského pohlaví. Například děvče bylo v oblasti kolem Mortagne nazýváno *créaitures* (nabízí se nám podobnost s námi dobře známým slovem kreatura, nicméně bych nedoporučoval v našich končinách děvčata tímto termínem oslovovat), jestliže má dívka ráda *gobin*, bez skrupulí ji potom můžeme označit za prostopášnici.

Výrobce dřeváků, přadlena a rukavičkáři, kapitola pátá (str. 92–117), která rozplétá síť sociálních struktur a postavení jednotlivých řemesel. Objasní nám také jejich pracovní náplň, ohodnocení a jejich každodenní starosti a slasti. Na to, že jsem v polovině knihy, toho ale o Pinagotovi moc nevíme.

Domluva a její radosti a strasti (str. 118–150). „Existuje pouze jediný způsob, jakým můžeme odhalit něco z profesních vztahů lidí kolem Louise-Françoise Pinagota a kolem státního lesa- četba soudních spisů.“ Takže celou kapitolu budeme číst soudní spisy s Corbinovým komentářem....

Jak si asi L. F. Pinagot představoval svou vlastní minulost?! To se nedozvíme. Nicméně v *Pitvání minulosti* (str. 151–170) nám to nezabrání. Corbin si myslí, že „není třeba zaujímat stejné kategorické stanovisko jako O. Lewis, jenž v souvislosti s Mexikem píše:

„Chudí nejsou schopni představit si vlastní budoucnost ani uvědomit si, co se s nimi dělo v minulosti“.

Jakými kanály se k Pinagotovi informace dostávaly? Jaká byla jeho přání a schopnosti odlišit dějiny od pověsti? Corbin zde sám přiznává, že je téměř ve všech bodech své práce odsouzen pouze k domněnkám a mně se konečně uleví... Musím přiznat, že jsem se od této kapitoly začal na knihu dívat trochu jinak. Ze začátku jsem se jí snažil číst jako literaturu historickou, víceméně literaturu faktu, s jasným výkladem a velmi malým prostorem pro odlišné interpretace a čtenářovu imaginaci. Když jsem se po celých 150 stránkách, což je víc, než polovina publikace, nedozvěděl o „hlavním hrdinovi“ téměř nic, lidově řečeno „docvaklo mi to“. Místo života jednoho zdánlivě bezvýznamného výrobce dřeváků se přede mnou začal rýsovat obraz společnosti dané doby v celé své kráse. Díky jazyku čtivému a dobře srozumitelnému jsem se počal ponořovat hloub do útrob, soudní pře o ukradenou krávu nebo „rušení nočního klidu“ mladíky vracejícími se z krčmy... Najednou máte pocit, že čtete týden staré noviny. Autor dle mého názoru záměrně mystifikuje čtenáře ve své předmluvě, vzbouzí v nich touhu poznat neznámého, obyčejného člověka, když se ale čtenář postupně blíží ke konci a pročítá poslední kapitoly, zjišťuje, že poznává něco víc. Poznává nejen život plný všedních problémů a úskalí, který se po celá staletí nemění, poznává především svůj život. Jak se říká, „vlády přicházejí a odcházejí, ale lid zůstává“.

Kapitola *Invaze* (str. 171–187) čerpá především z období dvou invazí a dvou okupací různé délky, nejvíce prostoru je zde věnováno okupaci pruské a vztahu venkovanů k Prusům. Jako zpestření autor použil zápisy z deníku Marie Sémallé, který je nyní součástí knihovny historického ústavu Sorbony.

Předposlední kapitola *Troufalost chudých* (str. 188–204) se zabývá chudobou, revoltami nádeníků a snahou vyřešit problém chudoby, tématu, který se vleče dějinami jako zápalná šňůra od soudku se střelným prachem...

Konečně poslední kapitola, *Farník, gardista a volič* (str. 205–233). Pinagot nabyt občanských práv, dostal možnost volit a zasahovat do dění ve své rodné vísce. Stal se také gardistou, ačkoli neměl uniformu ani zbraň. Část kapitoly je také věnovaná synovi Pinagota, který byl zvolen jako jeden z největších plátců daní ve vesnici do „dozorčí rady“ města.

Někdy se stává, především v naší „moderní“ mediální společnosti, že nějaká významná nebo neblahá událost přece jen vrhne ostré a neúprosné světlo na snažení bezvýznamných, že se kdo si beze jména stane předmětem podrobného výzkumu kvůli nějaké nešťastné (tento typ událostí je veřejností nejvíce oblíben) události, povstání, zločinu či jen vrtochu štěstěny. K tomu však dochází především kvůli výlučnosti dané situace, díky silnému otřesu, aniž bychom byli seznámeni se skutečným životem obyčejného člověka. Měřeno časem existence našeho světa, kterou stejně ani nejsme sto určit, mi při čtení tohoto díla vytanula na mysl „nesnesitelná lehkost“ našeho směšného bytí, kdy je zrození preludiem pro poslední pomazání. „Každý zánik potřebuje svého diváka“, tvrdí Corbin. Otázka je, zda-li nejsme diváky našeho zániku my sami.

[1] http://www.rozhlas.cz/kultura/portal/_zprava/139692

BULHAR JE ADAPTIVNÍ

**Rozhovor s Vladimírem Penčevem o bulharské etnologii, teorii etnicity
a o tom, na co se máme těšit po vstupu Bulharska do Evropské unie**

Bc. Michal SVOBODA

Katedra antropologie FF ZČU Plzeň; AntropoWeb

Doc. Vladimír Penčev Ph.D.

Ústav pro folklor, Bulharská akademie věd, Sofia

I. Vladimír Penčev o sobě

MS: Mohl by ses, prosím, krátce představit pro naše čtenáře?

VP: Jmenuji se Vladimír Penčev.

MS: Ano, to bude napsáno hned v záhlaví.

VP: Vystudoval jsem Slovanskou filologii, Bohemistiku, na Sofijské univerzitě. Specializoval jsem se v oblasti folkloristiky a etnologie. Skoro celý život působím v Ústavu pro folklor Bulharské akademie věd, přednáším skoro patnáct let na Univerzitě v Blagoevgradu, na Plovdivské univerzitě a na Nové bulharské univerzitě v Sofii. Přednášel jsem též na již neexistující Slovanské univerzitě v Sofii.

MS: To se dá všechno stihnout?

VP: Dalo by se říct, že jsem jediný specialista v oboru etnologie slovanstva. A zájem o tento obor je na všech zmíněných univerzitách. Nezbývá mi nic jiného než to stíhat.

MS: Mohl bys krátce zmínit alespoň několik osobností, které měly vliv na formování tvé akademické dráhy? Kterí tě ovlivnili buď přímo (například tvoji učitelé), nebo nepřímo, skrze texty. Tedy kromě Todora Živkova, k němuž bych se rád dostal později.

VP: Nejprve bych zmínil Antoninu Afanasievu, která působila v době mých studií jako profesorka slovanské folkloristiky a etnografie na Sofijské univerzitě. Tehdy tam organizovala v té době velmi známý kroužek slovanské etnografie a folkloristiky. Pořádali jsme konference a dělali výzkumy v terénu. To ještě nebyl takový problém s financováním podobných činností, jak je tomu v Bulharsku dnes. Mezitím, v této době existoval takový systém kroužků na univerzitách. Obdobný byl v Plovdivu, Šumenu, nebo například ve Velikém Tarnovu, na Akademii muzických umění atd. Dobře jsme se mezi sebou znali a často spolupracovali.

MS: Na jakých tématech jste pracovali?

VP: Na různých. Skutečně. Samozřejmě týkajících se bulharské etnografie a folkloristiky.

MS: Kolik je takových kroužků v Bulharsku dnes?

VP: Žádný.

MS: Nicméně prostřednictvím těchto kroužků a paní Afanasievvy vznikl tvůj zájem o slovanskou etnologii.

VP: Prakticky ano. Můj kroužek nesl jméno významné bulharské folkloristky, zabývající se Slovanstvem, Cvetany Romanské. Ta působila především v padesátých a šedesátých letech. Už v prvním ročníku jsem se stal předsedou kroužku, pojmenovaného po ní!

MS: No panečku.

VP: Jo. Zůstal jsem jím až do konce svých studií. Tehdy se studovalo čtyři roky.

MS: Když už jsme u toho předsednictví, dovolme si malou odbočku. V současnosti již nejsi předsedou kroužku Cvetany Romanské, zato jsi předsedou Bohemia klubu. Ne všichni v Čechách o tomto klubu ví. O co se vlastně jedná?

VP: Bohemia klub je sdružení bulharských bohemistů, studentů bohemistiky, ale též „bohemofilů“, tedy lidí majících zájem o českou kulturu a vědu. Byl založen v roce 1993 na podnět dalšího významného bohemisty, jehož bychom měli zmínit, a jenž bohužel zemřel na konci devadesátých let velmi mladý. Nebylo mu ani padesát let. Jmenoval se Veličko Todorov, literární vědec. Dokázal kolem sebe shromáždit většinu tehdejších bulharských bohemistů. Hlavně díky němu se Bohemia klub dokázal velmi dobře usadit v bulharské společnosti.

MS: Jaká je činnost tohoto klubu?

VP: V devadesátých letech to byla hlavně činnost typu happeningu, performingu. Souviselo to se společenskou situací v Bulharsku. Vládlo tehdy velké společenské nadšení. Bohemia klub dokázal udělat spoustu věcí na popularizaci české kultury a vědy.

MS: Bravo. Děkujeme.

VP: (smích) Například jsme v té době zabránili tomu, aby byla zruinována budova prvního českého pivovaru v Sofii: pivovaru bratří Prošků z devatenáctého století. Tato budova byla významnou součástí Sofie, částí jejího kulturního dědictví. Vzpomínkou na období budování bulharského státu, na němž mělo podíl i několik Čechů.

MS: Nakonec ten pivovar ale stejně zbourali.

VP: Ano. V minulém roce. Tehdy jsme to ale dokázali. Rovněž jsme zabránili likvidaci Českého centra v Sofii (založeného krátce po 2. světové válce), byť česká vláda byla rozhodnuta to udělat.

MS: A čím se zabývá Bohemia klub v současnosti?

VP: Během posledního desetiletí se činnost akademizovala. Vychází časopis Homo Bohemicus, čtyřikrát do roka. Má dvě přílohy: „Malá česká knihovnička“, kde vycházejí překlady krásné literatury. Dříve to byl jediný zdroj překladů české literatury. Dnes je již situace jiná. O českou literaturu je zájem a překládá se hodně. Na rozdíl od bulharské literatury, která se v Česku nepřekládá skoro vůbec. Druhou přílohou je „Velká česká knihovnička“, v níž vycházejí bohemistické práce. Monografie, reprezentující činnost bohemistiky u nás.

II. Kulturní antropologie v Bulharsku

MS: Výborně, ale pojďme k etnologii. Mohl bys pohovořit o tom, jaká je v současném Bulharsku pozice etnologie, nebo kulturní antropologie? Školy, směry, pracoviště.

VP: Před rokem 1989 prakticky neexistovalo skoro nic, coby univerzitní obor. Existoval Ústav pro folklor Akademie věd a Etnografický ústav s muzeem. Specializace „etnografie“ se vyučovala na historické fakultě univerzity v Sofii. Ten se v devadesátých letech zaměřil na etnologii v tom dnešním pojetí. Co se folkloristického týče, již v osmdesátých letech se bulharská folkloristika dostala vně rámců čistě filologického chápání folkloru. To souvisí právě s teorií Todora Ivanova Živkova, jehož jsi zmínil na začátku. Živkov tvrdí, že folklor je typem kultury. Díky němu se ve folkloristice prosadily kulturologické a sociologické postupy. Dalo by se říci, že v osmdesátých letech - právě prostřednictvím Živkovova díla - se část bulharských folkloristů jakoby transformuje v kulturní antropology. Tzv. Živkovova škola tedy vyšla z pozic folkloristiky, avšak navázala na evropskou kulturní antropologii, především pak strukturalismus Léviho-Strausse.

MS: Mohl bys nyní blíže představit osobnost Todora Ivanova Živkova[1]?

VP: Živkov byl typický teoretik. Za socialismu měl poměrně vysoké postavení ve státních strukturách. Byl poradcem ústředního výboru. Vím, že toto ho v očích mnoha snižuje, avšak on těchto mechanismů používal pro prosazení vědy. Díky němu se mohla kulturní antropologie, alespoň v zárodcích prosadit v komunistickém Bulharsku. Vždyť se přeci jednalo o buržoazní vědu.

MS: Co se Živkovovy teorie týče...

VP: Jak již jsme řekli, vycházel především z díla Claua Léviho-Strause a obecně francouzské strukturální antropologie. Jedině díky Živkovovi se tento myšlenkový proud dostal do Bulharska. Myšlenka, že folklor je typ kultury se rozchází s tradičním pojetím folkloru jako textu, ve smyslu součásti literatury. Živkov hledá mechanismy působení folkloru, neboť to, co je za něj považováno je (přinejmenším ve zmíněných 80. letech) v bulharské společnosti stále živé. Znamená to, že folklorní mechanismy stále fungují, byť jsou omezovány a vytlačovány moderními formami komunikace. Je zapotřebí zdůraznit, že v tomto pojetí folklor neznamena pouze text nebo hudbu (a podobně), je to komplexní kulturní systém, zodpovědný za chod jednotlivých společností. Na základě takto revidovaného vymezení folkloru stojí v devadesátých letech Živkov v čele myšlenkového proudu, který běžně označujeme za kulturní antropologii. Živkov jej ale, dle vzoru francouzských myslitelů, nazval etnologií. Tím chtěl zabránit možné záměně pojmů; aby si nikdo nepletl antropologii kulturní s antropologií fyzickou. Vymezil ji rovněž vůči historické

etnografii (kterou se v té době zabývali členové etnografického institutu); čili odmítl v této disciplíně historismus ve prospěch synchronního zkoumání. Takto chápaná disciplína se díky jeho snaze začala vyučovat na univerzitách v Plovdivu a Blagoevgradu. Provozována byla ovšem v rámci filologických fakult a vždy v nutné kombinaci s některým jazykem. Studenti pak získali jak etnologické, tak filologické vzdělání.

MS: Tomu nerozumím. Proč se etnologie začala vyučovat na filologických fakultách, nikoliv na filosofických, či humanitně-vědních?

VP: Protože univerzitní systém u nás je jiný než ten váš. Na filozofických fakultách se vyučuje především filozofie, psychologie a logika. To vymezení fakult je striktnější a konkrétnější vzhledem k předmětu studia. Na filologických fakultách se prosadila z pragmatických důvodů. Filologické fakulty byly do devadesátých let jediné, kde se vyučovala folkloristika. Jak již sem řekl, z báze folkloristiky se u nás - nejprve na Ústavu pro folklor - směřovalo ke kulturní antropologii. Folkloristika jako obor ovšem neexistovala. Jednalo se o kurzy v rámci bulharistiky, slavistiky a dalších filologických oborů.

MS: A v současnosti se kulturní antropologie, respektive etnologie, vyučuje či provozuje na kterých pracovištích?

VP: Je to složitější. Kromě folkloristiky se již dříve na historických fakultách vyučovala etnografie, opět nikoliv jako samostatný obor, ale jako jednotlivé kurzy v rámci jiných oborů. V devadesátých letech se začala na těchto fakultách vyučovat již jako samostatný obor nazvaný ovšem etnologie a to na univerzitě v Sofii a Velikém Tarnovu. Jedná se o onu disciplínu, jejíž postupy jsou historické. Tedy o tu, která nevychází ze Živkova. Ta, jak jsme se již zmínili, našla svoje místo v Plovdivu a Blagoevgradu. Obor se jmenuje rovněž etnologie, prakticky je však kulturní antropologií a provozuje se v rámci filologických fakult. V devadesátých letech ovšem vznikl i samostatný obor kulturní antropologie jednak na Filozofické fakultě Sofijské univerzity Klimenta Ochridského a jednak na soukromé Nové bulharské univerzitě v Sofii.

MS: Můžeš jmenovat konkrétní osobnosti? A témata, jimiž se bulharská kulturní antropologie zabývá?

Docentka Elčinova se zabývá čímkoliv - dělá momentálně výzkum makedonské identity v USA. Víš, je to těžko někoho dát do určitých kolejí - u nás se zřídka stává, že se vědec zabývá jedinou problematikou celý život. Ale pokusím se = Račko Popov = výroční obřady, Krasimir Stouliv - lidová architektura, Marija Šniter - etnologie náboženství a medievistika, Ilija Nedin - etnologie příbuzenství, Plamen Bočkov - epický folklor, gender studies, antropologie pohlaví

VP: Žádné jednotné téma nenacházím. Faktem ale je, že antropologie mimoevropských společností se u nás nikdy neprosadila, jediné na Nové bulharské univerzitě působí američan bulharského původu Asen Baliksi a jeho žáci, kteří dělají výzkumy na Sibiři. Toto je ovšem výjimka. V principu se u nás prosazuje spíše teoretická antropologie a potom též areální, což konkrétně znamená balkanistická, nebo slavistická. Na historické fakultě v Sofii a na etnografickém institutu pracuje například doc. Krasimir Stoilov (zabývající se např. o lidovou architekturu), prof. Račko Popov (zkoumá např. výroční obřady), v Plovdivu je docentka Šniter (specialistka především v oblasti etnologie náboženství a medievistiky), ta je českého

původu, její pradědeček byl z té vlny českých přistěhovalců v 90. letech 19. století, byl významným architektem v Plovdivu. V Blagoevgradu především doc. Ilija Nedin (odborník především v oblasti etnologie příbuzenství).

MS: Nedin je původním vzděláním ale filolog.

VP: Ano, všichni tito výše zmínění jsou filologové, kromě Stoilova a Popova, jenž mají historické vzdělání. Je to tím, že etnologie a předtím folkloristika byla a je, jak jsme si řekli, vázána na filologické fakulty. Když už jsme u historiků, neměli bychom zapomenout na docentku Kristinu Popovou z Blagoevgradu. Rovněž by neměl být zapomenut prof. Ančo Kalojanov z Velokého Tarnova, to je pro změnu filolog. Na Nové bulharské univerzitě pak působí doc. Plamen Bočkov (odborník na epický folklor, ale též na gender studies) a doc. Magdalena Elčinova (momentálně pracující na výzkumu makedonské identity v USA). Je to taková generace narozených v 50. a 60. letech, která má nyní v disciplíně to hlavní slovo.

MS: Vraťme se k disciplíně samotné a sice k tomu proudu, k němuž se řadíš i ty, Živkovskému pojetí etnologie.

VP: Živkovská etnologie se opírá o analýzu teorie a dějin lidských společností. Živkov má takový názor, že existují kruhy poznání o lidstvu, které se prolínají. Za prvé je to poznání o člověku obecně, což je - dle tohoto chápání - kulturní antropologie; za druhé poznání o lidských společnostech, což je etnologie, ovšem nikoliv jako vědecká disciplína, ale spíše jako souhrn systémových poznání, shromáždění několika disciplín: etnolingvistika, etnopsychologie etnologie kultury, etnologie politiky, etnosociologie atd. Toto všechno buduje systém etnologie jako poznání. A za třetí je to sociologie jako poznání o společnostech.

MS: Jak se tento proud myšlení staví k lidským společnostem? Definuje je, či vymezuje nějaké hranice? Ptám se takto proto, že často na přednáškách slyším či v textech čtu bromlejvský pojem „etnos“...

VP: Lidská společnosti jsou dvojího druhu: fundamentální nebo organická a funkční. Etnické (jazykové, náboženské, kulturní aj.) komunity jsou druhem organického společenství. Funkčními pak jsou politické, profesní, výrobní a podobně. Rozdíl je v tom, že tyto funkční společnosti jsou hierarchizované, existují v nich struktury, které vůči sobě zaujímají různé mocenské pozice. Na druhou stranu organická společenství jsou nehierarchická.

MS: Můžeš říct příklad takového společenství?

VP: U nás existuje přísloví, že „žádný katolík není vyšší papeže“, znamená to, že nikdo nemůže být jazykovějšší, náboženštějšší než někdo druhý. Etnické společenství je právě tohoto druhu. Například nikdo nemůže být víc Bulharem než někdo druhý.

MS: Mě v tom případě zajímají hranice tohoto společenství. Jak se určí?

VP: Častou chybou je, že unifikujeme politické hranice s hranicemi etnických společenství. Ty mezi sebou nemají nic společného. Hranice etnického společenství jsou výsledkem dlouhodobého vývoje vědomí sounáležitosti k nějakému etniku.

MS: Já se spíše domnívám, že ustavování těchto hranic je činnost prováděná perspektivou vědce.

VP: Já bych to formuloval jako objektivní činnost. Není to otázkou subjektivity. Ale otázkou dlouhodobého rozvoje. Člověk se rodí takovým jakým je.

MS: Já si toto nemyslím. Chceš například říci, že Bulharem se NARODÍŠ?

VP: Ano, Bulharem se narodíš. Nemluvím o hraničních případech, jako například smíšených manželstvích.

MS: Proč ne? Čím se narodíš, je li tvůj otec Němec a matka Bulharka?

VP: To je otázka kultury. Záleží na tom, v jakém prostředí se tento člověk narodí. Ale když se narodíš na bulharském jazykovém teritoriu, máš matku Bulharku a otce Bulhara, znamená to, že nemůžeš být Eskymákem. Mezitím, existoval takový případ: v jednom censu z devadesátých let se vyskytla snaha vymezit Pomaky[2] jako samostatné etnikum. Toto samozřejmě vzbouřilo odpor a několik desítek lidí se přihlásilo jako Eskymáci. Když můžou být Pomaky, proč by nemohli být Eskymáci? Etnická příslušnost ale není otázkou subjektivity. Samozřejmě, každý člověk má právo na vymezení se, na prohlášení vlastní identity. Nicméně z hlediska etnologie jako vědy existují určitá kritéria. Nemůžeš se prostě stát Makedoncem na bulharském území. To je absurdní.

III. Causa Makedonie

MS: A Makedoncem na makedonském území?[3]

VP: Makedoncem na makedonském území ano. To je záležitostí procesu formování etnika. Díky různým společenským a historickým podmínkám se na území dnešní Makedonie již zformovalo etnické společenství, které má právě vědomí sounáležitosti a vědomí oddělenosti od ostatních etnických společenství. Což ale neznamená, že by se Makedonec mohl narodit v Bulharsku.

MS: Ale přeci se – a to i v recentních vědeckých pracích – toto vědomí společné identity oddělené od ostatních Makedoncům upírá. Říká se, že jsou to „západní Bulhaři“.

VP: V naší společnosti skutečně existuje názor, že proces formování etnika, o němž jsem hovořil, na západ od našich hranic[4] neproběhl. Že se věci dají vrátit nazpátek do doby, kdy obyvatelé obou dnešních republik byli součástí jednoho etnického společenství. Můj názor je, že toto jednoduše nejde. Nutno ovšem mít na vědomí, že otázka Makedonie je otázkou dvacátého století. Co se vytýká Makedoncům je především jejich snaha prokázat etnickou odlišnost už v dobách daleko minulých. Kdyby Makedonci přiznali: ano, až do 19. jsme se rozvíjeli v rámci bulharského etnika ale potom se zrodilo na tomto území etnikum nové, nikdo by nemohl nic namítnout. Navíc, například bulharské národní obrození v 19. století začínalo v Makedonii.

O žádném Makedonském národním obrození se v té době nedá hovořit. Dále, v době po národním obrození (kdy Makedonie a Thrákie byla stále součástí Osmanské říše) a po balkánských válkách na začátku 20. století, emigrovalo z této oblasti do území dnešního Bulharska téměř milion lidí. Což by znamenalo, že polovina dnešních Bulharů má

Makedonské předky. Proto je tato otázka v naší zemi velice citlivá. Z toho by totiž pramenilo, že tito Bulhaři jejichž předci přišli z Makedonie nejsou Bulhaři. Chápeš to?

MS: Ne.

VP: smích

MS: Nechápu to celé. Podle této teorie etnika vznikají a umírají...

VP: Ano, etnika vznikají a umírají. Je to živý organismus.

MS: Vznik Makedonského etnika jsi datoval do dvacátého století. Kde najdeme počátek toho Bulharského?

VP: Je to složité. Proces formování trval velice dlouho. Oficiální teze zní, že bulharské etnikum vzniklo na základě slovanských, protobulharských a thráckých prvků.

MS: To znamená někdy v sedmém století?

VP: V sedmém století byl založen stát. Dovršení procesu formování etnika v tomto případě vidím až s christianizací, někdy v devátém století.

MS: Čili vědomí sounáležitosti dnešního Bulhara se s ostatními příslušníky toho co nazýváš bulharským etnikem je podle tebe téhož druhu jako bylo vědomí sounáležitosti obyvatele tohoto regionu před jedenácti sty lety? Že tento člověk vymezoval svou identitu dle stejného principu jako dnešní Bulhar?

VP: Za prvé, vše o čem mluvíme je rekonstrukcí. Nemůžeme vědět jak ty procesy probíhaly tehdy. Jsou určité body, o něž se opíráme, ale přeci jen je to rekonstrukce. Myslím si ale, že princip je stejný. Záleží to opět na kultuře, tak jak je definována vědcem. Musíš si totiž uvědomit, že společenský rozvoj probíhal jinak ve střední a západní Evropě a jinak na Balkáně. Dovolím si tvrdit, že politické struktury společností žijících na Balkáně byly centralizovaného, unitárního typu. Na rozdíl například od střední Evropy, vědomí sounáležitosti na Balkáně bylo těsně lokální (na úrovni obce), ale i etnické. Systém feudálních mocností s regionální hradskou soustavou, tedy systém jednotlivých lokálních center, u nás nefungoval tak, jako u vás. Car centralizoval vše a proto místní feudálové nedisponovali prakticky takovou mocí, aby vsugerovali svým poddaným jiné než vědomí sounáležitosti k BULHARSKÉMU státu. A proto vědomí sounáležitosti se všemi obyvateli téhož politického celku bylo etnické. Etničtější než u vás. U vás je těch stupňů víc.

MS: Jak ale vzniklo etnické vědomí sounáležitosti? Ve střední a západní Evropě se o takovém procesu hovoří až v souvislosti s rozšířením masových informačních zdrojů. Co ale spojovalo – co do vědomí společné identity - člověka z Vidinu s člověkem z Varny[5] v devátém století?

VP: Zapomínáš na daně. Ty vybíral přímo car.

MS: Ale carovi bylo jedno od koho je vybírá. Na etnicitě přeci nezáleželo. Ta s výběrem daní neměla nic společného. Přeci nechceš říci, že lidé jsou příslušníky téhož etnika jenom proto, že platí daně do téže pokladnice.

VP: Není to pochopitelně jediným vymezujícím faktorem. Výběrčí daní byli ale důležitou spojnici mezi jednotlivými obyvateli politického útvaru. Další, možná ještě významnější roli sehrála církev. Ta fungovala opět na jiný způsob než katolická. Bulharská středověká kultura se rozvíjela hromadně, nebyla soustředěna například jen v hlavním městě. Informační zdroje nějakým způsobem mezi sebou spolupracovaly. Dále, bulharský car vedl války téměř každý rok. Vojenské jednotky, které byly rekrutovány z celého území státu, byly pořád spolu. I to hrálo roli na formování vědomí společné identity.

MS: Často se ale takovou identitou argumentuje v případě, kde zaručeně nebyla. Nejčastěji se v takových případech hovoří o území vně dnešních hranic, kde ovšem žije bulharsky hovořící obyvatelstvo.

VP: V Makedonii, Thrákii a Mizii dlouhá staletí žilo Bulharské etnikum. Vezměme příklad Thrákie, která je dnes rozdělena mezi Turecko, Řecko a Bulharsko. V době po obrození, čili v 70. letech 19. století, se zde vedle sebe nacházelo například pět bulharských vesnic, tři turecké a dvě řecké. Bylo to etnicky smíšené území, avšak s dominujícím bulharským etnickým elementem. Podstatné je, že když se v 60. letech 19. století znovu zrodila bulharská exarchie, valná část těchto obcí se přihlásila právě k bulharskému exarchátu.

MS: Shrňme si to: co znamená být etnickým Bulharem? Na jakém základě ty, jakožto vědec – etnolog rozpoznáš etnického Bulhara? Jaká kritéria musí tento člověk splňovat? Kritérium jazykové je rozhodně nedostačující...

VP: Stále jsme u otázky kolektivní identity. U vědomí sounáležitosti jednotlivých členů tohoto společenství.

MS: Míní se tím u subjektivního faktoru?

VP: Vědomí sounáležitosti, pokud je etnické, není zase až tolik subjektivním faktorem. Na tomto světě jsou, i když se ti to nezdá, i objektivní věci.

IV. Etnologie slovanstva

MS: Co vlastně celá ta etnologie slovanstva? Co to je za vědu? Přiznám se, že z českého prostředí tento pojem neznám. Ani, kdyby jsi se mě zeptal, nevzpomenu si na žádného odborníka, který by se tímto zabýval. Pochopitelně kromě tebe.

VP: Je to druh areální etnologie. Na stejný způsob jako například evropská etnologie. Já se domnívám, že v bytí slovanstva existují principy a prvky, které nám dovolují analyzovat společné projevy kultury. Možná je to trošku unikátní věda... Možná. Etnologií slovanstva se zabývá hodně lidí, nejen u nás, ale nechápou se jako etnologové slovanstva. Já se soustředuji na několik strukturních prvků. Za prvé procesy vzniku slovanského etnika v předhistorické době, dále otázkami slovanské pravlasti, formování praslovanského jazyka, mechanismy formování jednotlivých slovanských etnik.

MS: Etnologii slovanstva potom chápeš jako vědu historickou a retrospektivní?

VP: To bych neřekl. Těžištěm tohoto pojetí je analýza vzájemného prolínání prvků jako jsou etnikum – jazyk – kultura. Jak fungují jednotlivé mechanismy u konkrétních společností, jaké je místo státu, národa, náboženství u jednotlivých slovanských etnik.

MS: Je možné tematicky zařadit výzkumy Bulharů v Česku a na Slovensku a obráceně: Čechů a Slováků žijících v Bulharsku, které provádíš, k disciplíně etnologie slovanstva?

VP: Dalo by se to tak říct. Ale spíš to chápu jako součást obecné etnologie. Výzkum hraničních případů. Protože bytí etnické komunity v cizetnickém prostředí vždy vyžaduje otázky identifikace a integrace. Tyto mechanismy jsou pro mne nesmírně zajímavé.

MS: Jak je dle tebe možné, že takováto společenství přežívají?

VP: Myslím, že každý případ by měl být popsán zvlášť. Generalizovanou odpověď nenajdeme, protože jednotlivé mechanismy takového přežívání se liší. Například česká a slovenská společenství zachovávala svojí identitu na bulharském území na základě náboženství. Kdežto u bulharských společenství na Slovensku a v Česku není náboženství tím nejdůležitějším prvkem. Zachovávání společné identity je zde fenoménem etnickým. Pravoslaví nehraje v tomto případě velkou roli, protože je takové otevřené náboženství. Bulharům třeba nevadí, že nemají pravoslavné kostely. Oni to zvládnou.

MS: Takže to co drželo například Bulhary na Slovensku pohromadě je vědomí etnické odlišnosti od okolního obyvatelstva.

VP: Ano, je to vědomí etnické odlišnosti. Dostáváme se k bulharské mentalitě a ta je zvláštní. Existuje takové přísloví, že když je někde jeden Bulhar, je to četa. Když jsou dva, je to četa z vejvodou. A když jsou tři, tak je to četa s vejvodou a udavačem. Členové bulharských společenství v cizích prostředích se vždy mezi sebou hádají. Vždy jsou problémy, organizační, mezilidské a podobně. Ale přesto je Bulhar strašně adoptivní. Dokáže se vždy prosadit, adoptovat se. Dodal bych že bulharské komunity nikdy nedělají danému státu problémy. Takže přes vnitřní nesváry dokáží bulharská společenství žít organizovaný komunitní život. I když každý Bulhar je tak trochu sobec. Právě v tom je ten paradox, že na první pohled jsou problémy, každý je svůj, ale přesto ten model organizační jednoty na etnickém základě existuje a funguje.

MS: Poslední otázka: říkáš že Bulhar je adoptivní...

VP: Bulhar je adoptivní.

MS: To ještě nebyla ta otázka, jen její začátek. Se vstupem Bulharska a všemi jeho adoptivními Bulhary do Evropské unie, na co se máme těšit? My, stávající členové?

VP: I když stereotyp Bulhara v Evropě není dobrý, přesto si myslím, že Bulhaři vnesou do Evropského společenství mnoho kladných věcí, jako například pracovitost. Ano, Bulhaři jsou pracovití a díky tomu všude vyžívají. Tady v Bulharsku to není vidět, ale to je otázka státní organizace. Bulhar se opravdu prosadí všude. Díky své pracovitosti. A díky své pohostinnosti

a náklonnosti k cizím lidem. Ve společnosti, která je vysoce neosobní a kde neexistují zas tak blízké vztahy, toto bude přínosem.

MS: Takže se máme těšit.

VP: Takže se máte těšit!

V Blagoevgradu, 11. prosince 2006

[1] Neplést s bývalým bulharským komunistickým prezidentem Todorem Živkovem. Jedná se pouze o shodu jmen.

[2] Bulharskými dialekty hovořící muslimské obyvatelstvo (pozn. M. S.).

[3] Tento dotaz pokládám v souvislosti se snahou některých balkánských autorů „objektivně“ prokázat, že Makedonci – ve smyslu slovansky hovořící obyvatelé Bývalé jugoslávské republiky Makedonie - nejsou samostatnou etnickou skupinou, zatímco například Bulhaři, či Srbové ano. V těchto pojetích bývají Makedonci chápáni jako součást bulharské etnické skupiny, přičemž jejich jazyk je pokládán za dialekt bulharštiny (pozn. M.S.).

[4] Tedy v Makedonii (pozn. M.S.).

[5] Vidin se nachází v severovýchodním Bulharsku na hranici s Rumunskem, nedaleko hranice se Srbskem. Do Varny, která leží na pobřeží Černého moře je to vzdušnou čarou 517 km, vzdálenost, kterou středověký člověk mohl urazit zhruba za dvacet dní, pokud by k ní vůbec měl důvod (pozn. M.S.).